Université d'Oran
جامعة وهران
www.univ-oran.dz

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع
تخصص:علم الاجتماع الديني
الموسومة بـ :

سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر

أدوار التنظيمات الصوفية (الطرقية) خلال الفترة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر
من المقاومات الشعبية المسلحة إلى المقاومة السياسية والثقافية
دراسة تحليلية نقدية :(1832م – 1954م)

إعداد الطالب :
- بكاي رشيد

إشراف:الأستاذ الدكتور
- بوعرفة عبد القادر

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	هيكل الانتماء	الصفة
عمار يزلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفا ومقررا
حمداوي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
بن عون بن عتو	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سيدي بلعباس	مناقشا
مذكور مصطفى	أستاذ محاضر "أ"	جامعة وهران	مناقشا
بن الشين أحمد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الأغواط	مناقشا

السنة الجامعية 2013/2012

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـــــــرس

مدخـــــل منهجي

أولا: تقديم

كانت للمؤسسات الصوفية في الجزائر قبل مرحلة الاستعمار، مكانة ودورا على الساحة الاجتماعية، وفي هذا الصدد يتحدث عنها المؤرخ الجزائري **عبد الرحمان الجيلالي** في كتابه "**تاريخ الجزائر العام**" فيقول، « إن من أهم أحداث هذا القرن السادس عشر ميلادي أن اتسع فيه نشاط الفرق والطوائف الصوفية، التي كان من فضلها ومن بين محاسنها أو محاسن بعضها في الميدان الاجتماعي على الأقل ، أن بعثت بالتقاليد الإسلامية في كثير من الجماعات البربرية، التي ظلت حتى ذلك الوقت ب عيدة عن التأثر بالثقافة الإسلامية ، كما عملت على التقريب بين عناصر السكان، إن لم تكن قد جعلت منهم وحدة متكاملة»[1].

تحدث الدكتور "**أبو القاسم سعد الله** في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي عن دور الزوايا قائلا :« في بداية العهد المدروس كانت الزوايا عبارة عن رابطا ت أو نقط أمامية ضد الأعداء فكان المرابطون يقودون أتباعهم في الحروب الجهادية ، وينصرون المجاهدين ويطعمونهم في زواياهم ويتحالفون مع الأمراء المكافحين، من أجل الدين وحماية البلاد »[2].

يقول " **توفيق أ حمد المدني** " عن دور الطرق الصوفية في الجزائر خلال المراحل الاستعمارية:« لبعض الطرق الصوفية بنظرنا مزية تاريخية لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر تلك هي أنها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد، والتي نقف أمامها موقف المعترف المعجب، لما كنّا نجد الساعة في بلادنا أثرا للغة العربية ولا لعلوم الدين»[3]

توفرت المادة الوثائقية والمكتوبة حول تاريخ المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي، في القرن التاسع عشر، والتي يعبر عنها الركام الكبير من الكتابات الا ستعمارية ذاتها، إلا أنّ تدوين ذلك الميراث الضخم، لم يلق الاهتمام الذي يستحقه.

أثرت الد راسات الجزائرية في موضوع المقاومات الشعبية، تحت لواء الطرق الصوفية والزوايا،وتميزت بالعمومية والتجزئة، وعدم إشراك المؤسسات الأكاديمية الجامعية ، أو مراكز البحث في عملية البحث عن دور التنظيمات الصوفية الجهادية ، خلال الحقبة الا ستعمارية بالجزائر، من خلال الوقوف على المقاومات الشعبية ودراسة حقيقة ووزن أدوارها التاريخية.

---

[1] صلاح مؤيد العقبى، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)، دار البراق –لبنان ط1، 2002، ص20.

[2] المرجع نفسه، ص:20.

[3] منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830–1954م) سلسلة المشاريع الوطنية للبحث، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، المطبعة الرسمية، الجزائر، ص:79/78.

نشأت هذه التجربة حديثا ، ولم تؤت من الثمار إلا بضعة ملتقيات لإحياء مآثر زعماء وأعلام المقاومات، في أجواء فلكلورية واحتفالية وكان الأجدر في رأيي ، ربط تلك المؤسسات بمراكز بحث وجامعات توكل إليها مهمة تدوين وفحص وتحليل تراث المقاومة، الذّي يعتبر ميراث لا يقدّر بثمن ، وعبئا ثقيلا معلقا للسلف على الخلف .

وجب الاعتراف هنا بأن الاهتمام الذي أصبحت الكثير من الدوائر المحلية توليه لإحياء مآثر المقاومة، ونفض غبار النسيان لرجالها ووقائعه ا، إنما يعبر حقيقة في جوهره عن صحوة وعن جهد واع لاستعادة الذاكرة الجماعية كاملة، وترميم ما تساقط منها لعقود طويلة والاستمرار في المسعى الذي يعيد كل مقاومة إلى عرينها الأول جغرافيا، وإلى ملكية القبائل والأسر التي نبعت منها، ولا شك أنه سوف يبعثر صورة الفسيفساء الرائعة، و المتكاملة للمقاومة الجزائرية إلى عدد لا يحصى من الحجر الصغير المختلف الألوان .

استمر احتكار الكتابات الا ستعمارية لتاريخ الجزائر عموما، ولتاريخ المقاومة والحركة الوطنية والثورة التحريرية على وجه الخصوص ، ردحا طويلا من الزمن، ولا تزال نفس الرغ بة لدى المؤرخين الفرنسيين المعاصرين في استعادة زمام المبادرة قائمة، من خلال الحرص الكبير المعلن على إبقاء وتيرة المشاركة في كتابة التاريخ الوط ني من وراء البحار . إن أقل ما يمكن تحقيقه في مسعى كتابة تاريخ المقاومة، هو الانتقال بها من مستوى تسجيل الوقائع والأ حداث إلى مستوى التحليل والفحص والتدقيق.

إنّ أية دراسة دقيقة وشاملة لظاهرة المقاومة الشعبية المسلحة في الجزائر ، في الفترة الممتدة من 1832 إلى سنة 1916م، سوف تنتهي إلى إثبات تواصلها و استمرارها وانتشارها وذلك على الرغم من تباين انطلاقتها زمنيا واختلاف نطاقات امتدادها جغرافيا.

استمرت شعلة المواجهة المسلحة للتوسع الا ستعماري، عند أسوار مدينة قسنطينة في أكتوبر(1837م) ،أو عند خروج الأمير عبد القادر من ميدان الجهاد في ديسمبر من عام 1847م، ولكنها استمرت، فعمت زوايا البلاد الأ ربع، واشتدت حينا وفترت حينا آخر لمدة تجاوزت سبعة عقود.

إنّ التقسيم الكلاسيكي لمراحل المقاومة الجزائرية للاحتلال، من خلال الكتابات الفرنسية يذهب إلى اعتبار سنة 1871 بمثابة معلم لا نتهائها، وهو طرح يتجاهل الثورات التي أعقبت ثورة المقراني والشيخ الحداد، و ثورة الأوراس بزعامة الشيخ أمزيان عام 1879م، وثورة أولاد

سيدي الشيخ الثانية بقيادة الشيخ بوعمامة في سنة1881، وإلى جانبها انتفاضة مليانة وريغة في عام 1901وثورة الأوراس في سنة 1916.

يذهب التقسيم الشائع الذي درجت عليه الد راسات، إلى التمييز بين مراحل المقاومة الوطنية للاحتلال الفرنسي؛ وذلك بتصنيفها إلى نمطين أو شكلين بارزين، من أشكال المقاومة في مرحلتين كبيرتين.

تمتد المرحلة الأ ولى التي تعرف بمرحلة المقاومة المنظمة، من 1832م إلى 1847م واستمرت إلى مقاومة الأمير عبد القادر في الفترة 1832–1847، إلى جانب مقاومة الحاج أحمد باي في بايلك الشرق.

تعرف المرحلة الثانية من المقاومة؛ التي انطلقت بشكل واسع منذ عام 1947، واستمرت إلى سنة 1916، بمرحلة المقاومات الشعبية غير المنظمة ، أو تسميتها بالانتفاضات والثورات الشعبية، وتعود خلفية التسمية ؛ إلى الطابع المميز الذي غلب على معظم تلك الثورات ، في ارتباطها بقبائل معينة، أو بنزعات دينية محلية، وبمحدودية انتشارها واستمرارها.

إنّ التناقضات الكثيرة القائمة بين ما تذهب إليه المصادر التاريخية الا ستعمارية حول المقاومة الشعبية، وبين المنحى الذي أخذته الدراسات الجزائرية، لا يكمن فقط فيما يتعلق بتحديد مراحل المقاومة من خلال معالم زمنية محددة ، على الرغم من أهمية هذا التحديد في الدلالة على نجاح سياسة الاجتماع والتوسع الشهيرة بتسمية "**التهدئة**" بالنسبة للفرنسيين وأيضا للدلالة على تواصل و استمرار، ردة الفعل الجزائري المسلح على الغزو ، إلى سنوات الحرب العالمية الأولى بالنسبة للكتابات الوطنية .

يبدو الاختلاف جذريا، في قراءة وفي تصوير تجربة المقاومة الجزائرية بشكل عام، فقد صورت الكتابات الاستعمارية حروب المقاومة، على أنها انتفاضات معزولة لقبائل مترامية الأطراف، وبأنها لم تكن سوى حركات احتجاج مسلحة بزعامة رجال دين من العلماء وشيوخ الطرق بدافع من التعصب الديني[1].

كما روّجت تلك المصادر ، أن العديد من الثورات التي قادتها عناصر من الارستقراطية الرّيفية المتحالفة مع المرابطين ، كانت بسبب ردود فعل رافضة لفقدان الامتيازات الإقطاعية والزعامة والنفوذ[2].

---

[1] يحي بوعزيز ،مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الدولية ،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1999/ص311.

[2] جمال قنان ،قضايا ودراسات في التاريخ الجزائر الحديث والمعاصر ،منشورات المجاهد ،الجزائر، 199،ص107

باستثناء مقاومتي كل من الأمير عبد القادر و الحاج احمد باي ، فإننا نجد أن أغلب المصادر الفرنسية تكاد تجمع على إفراغ بقية المقاومات من أي محتوى سياسي وطني لها ،وذلك من خلال التركيز على الفكرة التي حصرت أهداف تلك الثورات في جملة من المطالب الاجتماعية ، ويمكن هنا الإشارة إلى أنّ أهداف تلك الكتابات يكمن في تفاديها على سؤال ظلّ يطرح نفسه على ساسة وقادة الاحتلال بصورة ملحة :لماذا كل هذا التواصل و الاستمرار في مواجهة الاحتلال عند شعب أعزل ؟

تضمن منهج المؤرخين الاستعماريين، في التضليل أسلوبا معيّنا، بهدف عدم الالتفاف حول المطالب السياسية لل مقاومة الوطنية، وفي سياق كل ذلك ما سطرته أقلامهم، فان الجماهير الجزائرية لم تثور دفاعا عن السيادة و الأرض والعقيدة، ولم تكن المقاومة أسلوبا للتعبير عن رفض الغزو وسيطرة الأجنبي، و إنما مجرد احتجاج على فرض الضرائب بالنسبة للفقراء وعلى فقدان النفوذ ، والامتيازات بالنسبة للعلماء والمرابطين و الإقطاعيين الأثرياء.

إنّ المقام هنا ليس لاستعراض منهج دراسة التاريخ في كتابة التاريخ الوطني، ولكنه يتيح حيزا للرد ب أن ما ذهب إليه احد ابرز تلاميذ تلك المدرسة ، وهو "**شارل أند ري جوليان**" **Charles André Juliane** من إنكار لوجود "الشعب "أو "الأمة " الجزائرية قبل الاحتلال من ادعاء بعدم توفر "الضمير المشترك"، أو أدنى تعبير عن الوعي الوطني لدى الشعب الجزائري[1] في الواقع لا يبقى أي وجه للغرابة عند الوقوف على التزييف و التحريف المنهجيين، اللّذين ميّزا القراءة التاريخية الاستعمارية لظاهرة المقاومة للاحتلال.

تناقض "**لويس رين**" **Louise rune** " **وهو** مؤرخ ثورة 1871م في وصفه لزعيمها الميداني الباشاغا المقراني بالإقطاعي المدافع عن مصالحه الخاصة ، ولزعيمها الروحي الشيخ الحداد بالمتعصّب الديني في آن واحد [2] دون أن يطرح على نفسه التساؤل التالي: كيف يمكن للمقراني المدافع عن إقطاعات أسرته في إقليم مجانه (سطيف) أن يحشد عشرات الآلاف من الفلاحين من شرشال غربا إلى منطقة القل شرقا في مواجهة دامية مع الاستعمار؟ وهل كان التعصب الديني ميزة في الجزائريين للاستماتة عن عقيدتهم ؟

إنّ تعدد وكثرة الأحداث و الوقائع التي شهدتها ظاهرة الثورات الشعبية في وجه الاحتلال في الفترة التي أعقبت نهاية مقاومة الأمير عبد القادر في ديسمبر من عام 1847، لا يسمح

---

[1] أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية ،ج1،ط1،دار المغرب الإسلامي ، بيروت 1992،ص117.

[2] المرجع نفسه، ص:117.

بعرض أدق تفاصيلها وتتبع تطوراتها في د راسة تحليلية موجزة ،كما أن محاولة الخوض في تحليل ابرز ميزاتها واستنتاج أهم أسباب فشلها تف رض على أي باحث وبشكل قسري نظري أقرب ما يكون إلى الضبط الكرونولوجي منه إلى الدراسة التاريخية التحليلية المعمقة.

يجدر بنا في هذا المقام، توضيح أن التراث الضخم للتجربة الطويلة للمقاومة الجزائرية في وجه الاحتلال الفرنسي، يطرح أمام الباحث صعوبة بالغة فيما يتعلق بضبط وتح ديد ميزات جميع التراث والانتفاضات بصورة عامة، ولعل هذه الصعوبة هي التي ساهمت في توجه قطاع عريض من المؤرخين والباحثين الجزائريين ، إلى تناول المقاومات والثورات في دراسات مستقلة غالبا ما يتم فيها التركيز على ثورة أو مقاومة بعينها.

يتمثل الجانب السلبي في هذه الدراسات، في أنه يبدو شبيها بتخصص بعض المؤرخين الاستعماريين من أمثال بول أزان ولويس رين وغيرهما الذين لا تزالا كتاباتهما بمثابة مصادر أساسية بالنسبة لتاريخ المقاومة، والأخطر في استمرار مثل هذا في تناول تراث المقاومة الوطنية؛ يكمن في إبقاء الصورة المتكاملة لها في حالة تفكك شديد.

تعددت روافد المقاومة، وأدت إلى إنعاش روح الجهاد الكامنة في أعماق الجماهير الغفيرة من الجزائريين الريفيين ؛ الذين انتصبوا في مواجهة الاحتلال إلى درجة جعلو الأرض تشتعل عند كل موطئ قدم حلت به جحافل الغزو الفرنسي ، فتعددت بؤر المقاومة في مشارق الأرض ومغاربها ، فظهر تزامن وتشابه بعض المقاومات مثل ثورة محمد بن عبد الله أبو سيف الشهير الملقب "أبو بو بغلة" في بلاد القبائل (1850–1857م)، وثورة الشيخ محمد أمزيان في الأوراس في عام 1879م وانتفاضة ابن خدومة في سور الغزلان عام 1870، وانتفاضة مليانة وريغة في 1901، وثورة الأوراس في سنة 1916، وهذا على سبيل الذكر لا الحصر .

إنّ تزامن بعض المقاومات وتشابهها، وانفراد أخرى وتمايزها من حيث الانتشار والوحدة وطول الأمد، لا يمكن اعتباره علامة مميزة لها إلا إذا تمّ النظر إلى كل تجربة بمعزل عن البقية، أما إذا تم تسليط الضوء عليها كظاهرة متسقة وملتحقة، انطلاقا من وحدة الهدف الذي كان يجمع بينهما، فان الميزة الأهم في تجربة المقاومة ككل، هي التواصل والانتشار والاستمرار في التعبير عن الرفض للاحتلال الفرنسي .

شكلّت المقاومات العديدة التي تلت جهاد الأمير عبد القادر ظاهرة مميزة، كانت القواسم والمميزات المشتركة بينهما أكثر ممّا كان يميزها عن بعضها البعض، و إذا كان تباينها في الزمان والمكان في مختلف مناطق البلاد، وفي الارتباط بزع امات قبلية أو دينية كثيرة، فإنه

بالإمكان حصر جملة من الخصائص ال عامة، التي تجعلها في صورة ر وافد لمجرى واحد أو فروع لشجرة واحدة .

يمكن حصر أهم المميزات المشتركة للمق اومات الشعبية في الفترة الممتدة من عام 1847 إلى عام 1916، في جملة من الخصائص البارزة:

ا- الزعامة الدينية (القيادة الروحية).

ب- العنصر الوطني (الأصالة الوطنية).

ج- القاعدة الشعبية الريفية .

د- التواصل و الاستمرار.

هـ- الانتشار والشمول.

ا-الزعامة الدينية (القيادة الروحية):

إنّ أبرز ميزة في المقاومات الجزائرية للاحتلال ، تمثلت في ارتباطها الوثيق بظاهرة الزعامة الدينية، في جميع التجارب التي شهدها القرن ال 19م، وفي هذا السياق يشير المؤرخ جمال قنان إلى انه منذ بداية عام (1832م)، تزعم رجال من الأسرة الدينية حركة المقاومة بشكل كاد أن يكون مطلقا ؛ ويدعم أبو القاسم سعد الله فكرة تبوؤ الزعماء الدينيين قيادة المقاومة الوطنية عندما ذهب إلى التأكيد بان القيادة الروحية في حركة المقاومة الوطنية ،كانت دوم ا فوق القيادة الزمنية (العسكرية أو السياسية) ، وهذا ما نجم عنه تكريس لثنائية قيادة تكررت مرارا في المقاومات التي كان على رأسها دوما زعماء روحيين ؛ من العلماء وشيوخ الطرق إلى جانب قادة ميدانيين؛ من أعيان وفرسان القبائل الثائرة.

شكلّ كل من الحاج علي السعدي والحاج محمد بن زعموم في المتيجة، أول نموذج لهذه الثنائية في قيادة المقاومة في وجه الاحتلال في الفترة التي أعقبت سقوط الجزائر العاصمة، واستمرت تلك التجربة لمدة ثلاث سنوات من 1832-1835 انضوت بعدها مقاومة المتيجة تحت لواء الأمير عبد القادر، وأصبح الزعيم الروحي لها خليفة للأمير على منطقة المتيجة .

تمثل مقاومة الأمير عبد القادر، نموذجا استثنائيا فيما يتعلق بظاهرة الثنائية الروحية الزمنية في قيادة المقاومات لان الأمير عبد القادر الوحيد الذي نجح في الجمع بين الزعامتين عندما لقب بأمير المؤمنين[1] وأصبح بذلك القائد الروحي والسياسي والعسكري للمقاومة[2].

---

(1) جمال قنان، قضايا ودراسات، مرجع سابق، ص 105.

(2) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 117

تميزت تجربة الأمير –لاعتبارات كثيرة– عن بقية تجارب المقاومات الأخرى. وأغلب المقاومات التي أعقبت حركة الأمير، عاودت الظهور بزعامة شيوخ الطرق و الزوايا الذين وجدوا في زعماء القبائل وفرسانها، سندا لهم في الدعوة إلى الجهاد ومقاومة الغزاة.

إنّ نموذج التداخل والتكامل في الزعامة الثنائية ، الذي كانت مقاومة المتيجة إرهاصا لظهورها في السنوات الأولى للاحتلال؛ أصبح متلازما تكرر بروزها في ثورة الشريف بوبغلة والحاج عمر الرحماني وفاطمة نسومر في بلاد القبائل في أعوام (1850–1857) وفي ثورة 1871بقيادة المقراني والشيخ الحداد (محمد أمزيان بن علي).

فسر بعض الدارسين والمؤرخين، أمثال أبو القاسم سعد الله، وحمدان خوجة، تزعم رجال الدين من العلماء وشيوخ الطرق الصوفية للمقاومة ، على أنه كان نتيجة للفراغ السياسي الذي تركه انهيار مؤسسات الدولة في بداية الاحتلال[1]، وفسره البعض الآخر بأنه كان بفعل عجز النخبة السياسية الحضرية القليلة العدد عن تشكيل قيادة سياسية بديلة للنظام القديم[2].

وصفت الكتابات الاستعمارية ذلك الارتباط الوثيق بين الطرق الصوفية و الزوايا وحركة المقاومة، بأنه كان دلالة على التعصب الديني والعرقي، وذلك بفعل تواجد الزعماء الدينيين على رأس كل ثورة، وبسبب الانخراط الواسع للزوايا في جميع المقاومات[3].

تبوأت الأسر الدينية قيادة الجماهير الريفية الغفيرة في مواجهة الغزو و الاحتلال، وكان سبب ذلك يعود إلى الفراغ السياسي الذي تركته دولة ال داي المنهارة، ولفشل الفئة الحضرية القليلة والمعزولة عن المجتمع القبلي الريفي العريض في أعماق البلاد وأطرافها، في تولي المبادرة لصد الاحتلال، كما أن تلك الزعامة الدينية كانت قد امتلكت مكانتها السياسية في الجزائر في الفترة السابقة للاحتلال عندما أصبحت أكثر تأثيرا في المجموعات المحلية من النظام البائد نفسه.

سمح هذا بتأكيد أن الزعامة الدينية لل مقاومة؛ لم تكن تعبيرا عن التعصب الديني أو العرقي كما تزعم المصادر الاستعمارية في قراءتها المغرضة للثورات الشعبية، وإنما كانت نتيجة تلقائية لانتعاش روح الجهاد في أعماق الجزائريين وتعبيرا صادقا على إرادة الأمة في رفض كل ما هو غريب عنها، ودفاعا مستميتا عن المقومات الحضارية المميزة [4]

---

(1)–يحيى بوعزيز ،المقاومة كما صورتها الكتابات الفرنسية، مجلة الدراسات التاريخية ،العدد 05 ،1988،ص:159–160

(2)–محمد الطيب ،مظاهر المقاومة الجزائرية (1830–1954) منشورات وزارة المجاهدين ،ط3،الجزائر،2000،ص :79

(3)–يحي بوعزيز ، المرجع السابق ،،ص:160

(4)–يحي بوعزيز ،مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الوطنية، مرجع سابق، ص : 308

لعب الزعماء الدينيون وخاصة الرحمانيون ، دورا مهما وبارزا في أغلب جولات المقاومة الشعبية التي استمرت عقودا طويلة من الزمن [1] ، وذلك من الشيخ محمد بوزيان في الزعاطشة في عام 1849 إلى الحداد في بلاد القبائل عام 1871 فالشيخ محمد أمزيان في الأوراس عام 1879، وصولا إلى ثورة الأوراس الثانية في عام 1916،وكان على جانب الرحمانيين زعماء الطريقة القادرية والشيخية مثل الأمير عبد القادر (1832–1847) الشيخ العربي بن التاج (بوعمامة)في الفترة (1881–1904).

نذكر هنا أنّ اختلاف الطرق وتعدد الزوايا لم يكن مانعا لبروز الجهود المشتركة في سياق المقاومة ضد الاحتلال ،ويعد انضمام ثور ة الونشريسي بزعامة سي الأزرق القادري إلى ثورة سيدي الشيخ ،و تعاون كل من بن ناصر بن شهرة و الشريف بوشوشة في واحات الجنوب الشرقي وجبال عمور وثورتي أولاد سيدي الشيخ و المقراني، نموذجا للانخراط الجماعي لأتباع الرحمانية والقادرية والسنوسية وحتى زعماء الزوايا المحلية من أمثال الحاج السعدي ومحي الدين القليعي في صفوف المقاومة.

ب–العنصر الوطني (الأصالة الوطنية):

تميزت المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي في الفترة من 1830إلى 1916، بلعتمادها الكلي على العنصر الوطني في المواجهة ،وكان ذلك على النقيض من جيش الاحتلال نفسه الذي تشكل في الكثير من الأ حيان؛ من مجموعات غير متجانسة ضمت إلى جانب الغزاة الفرنسيين جماعات من المرتزقة الأوروبيين ومن بينهم كتلة اليهود .

حاول أحمد باي كسب الدعم والمعونة من السلطان العثماني محمود الثاني [2] وتوجيه الأمير عبد القادر في بداية مقاومته بطلب العون والمساعدة من السلطان المغربي مولاي عبد الرحمن[3] باسم الروابط الدينية والمعنوية التي كانت تجمع بين الجزائريين ودولة الخلافة العثمانية ،وروابط الأ خوة و الجوار مع الدولة العلوية، إلا أن تلك ا لمساعي لم تكلل بالنجاح والتوفيق،وفي هذا السياق يمكن أن نذهب إلى اعتبار المزاعم الاستعمارية بوجود عوامل خارجية وراء كل الثورات الشعبية ، بأنه من أكبر الافتراءات التاريخية التي يمكن دحضها انطلاقا من ثبوتية توفر المقاومة الجزائرية، على عنصر الأصالة الوطنية .

---

[1]–غانم محمد ،مقاومة الأمير عبد القادر من خلال الإيستوغرافية المغربية ،مجلة الدراسات التاريخية ،العدد 8،1993–1994،ص:38

[2]–غانم محمد ،مجلة الدراسات التاريخية ،العدد 05 ، 1988، ص:160.

[3]–أبو القاسم سعد الله ،محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث ،ط3،الشركة الوطنية للنشر ،الجزائر ،1982،ص:71.

اتهمت فرنسا زعماء المقاومات بالعمالة لأطراف خارجية، كالدولة العثمانية بالنسبة لمقاومة أحمد باي ،والمخزن المغربي بالنسبة للأمير عبد القادر ،وألمانيا بالنسبة لثورة عام 1871، وحتى للسنوسيين في ليبيا بالنسبة لبن ناصر بن شهرة والشريف بوشوشة ، لم تكن لتضفي على ظاهرة الانخراط الواسع النطاق للجزائريين ، في حركة المقاومة التي شكلوا فيها الوقود الذي استعرت به نار الثورات والانتفاضات دون غيرهم ،ودون انتظار يأتي من الآفاق البعيدة، إن ميزة الأصالة التي يعكسها انفراد العنصر الوطني في عملية الدفاع عن البلاد في مختلف أرجائها ، يكتسي أهمية بالغة عند قراءة تجربة الاستماتة الجزائرية في وجه الغزو الفرنسي، لأنها تعكس وحدة الموقف ووحدة الشعور بالانتماء السياسي، وتعبر عن ردود فعل واعية للأمة و متجانسة اتجاه خطر أجنبي أحدق بها من كل جانب .

ج-القاعدة الشعبية الريفية :

ارتبطت المقاومة الجزائرية في مختلف مراحلها بسماء الزعماء الدينيين وأجواء القبائل الثائرة في الظاهر، ولكنها كانت في عمقها الحقيقي ، ثورات للفلاحين والريفيين الذين شكلوا السواد الأعظم من السكان في البلاد آنذاك.

لم تكن تلك الجماهير الفقيرة من الفلاحين ، مهيأة لتلعب دور الجيوش النظامية في عملية المواجهة مع قوة عسكرية استعمارية محترفة كانت تعتبر في القرن 19 م من أقوى الجيوش الزاحفة في العالم، ولكن تفكك وانهيار الحكم المركزي لدولة الداي حسين في بداية الاحتلال، وما أعقبه من سقوط آخر القلاع عند أسوار قسنطينة عام 1837من جهة ،وإخفاق جماعة الحضر في تبوأ زعامة الجماهير الجزائرية ، بسبب افتقادهم للسمعة والمكانة في أوساط المجتمع القبلي آنذاك من جهة أخرى، كان من الأسباب والعوامل التي سمحت للزعامات الدينية والقبلية المحلية في تصدر جبهة المقاومة، انطلاقا من الأرياف التي شكلت قواعد خلفية وخزانات وقود، لثورات ضلت مشتعلة لفترة طويلة[1].

د.الإنتشار والشمول

يعد انتشار ظاهرة المقاومة وشمولها لمختلف مناطق البلاد من الميزات الرئيسية، ولما كانت حركة الغزو حربا ضارية وطويلة الأمد ، فقد ظهرت حركة المقاومة في شكل ردود فعل مسلحة متواصلة ورافضة للقبول بالهزيمة النهائية لفترة طويلة ، استمرت إلى السنوات الأولى للحرب العالمية الأولى .

---

[1]-مارسي إيغرتو، حقيقة الأمة الجزائرية ، منشورات سوسيال ، باريس ،2000، ص:45.

كانت الكتابات الفرنسية، تزعم بأن معاقل الثورات في الجزائر كانت مرتبطة بمناطق محدودة ومعينة. فإن الحقيقة التاريخية التي يمكن إثباتها انطلاقا من الشواهد التي يتيحها لنا ميراث المقاومة الجزائرية ،تؤكد بأن كل سكان البلاد عربا وبربرا، بدوا وحضرا، في هضاب الغرب وجبال الأطلس التلي، وفي جبال العمور و الأوراس، وفي واحات ا لجنوب ومنطقة الطاسيلي شاركوا في مواجهة حركة توسع الاحتلال الفرنسي[1].

إن إعطاء لمحة قصيرة عن تطور حركة المقاومة وانتشارها في الفترة 1847- 1916 سيكون كفيلا بتوضيح ميزة الانتشار والشمول، وكافيا لدحض الطرح الاستعماري.

انطلقت المقاومة واستمرت من ثورة الزعاطشة في الزيبان بقيادة الشيخ بوزيان (1848-1849)، إلى ثورة الأوراس بقيادة الشيخ علي بن النوي عام 1916 [2]، ودام اشتعالها سبعة عقود لم تتخللها سوى فترة قصيرة من الهدوء، لاستعادة الأنفاس والاستعداد لإنفجارات أخرى في بلاد القبائل بزعامة الشريف محمد بن عبد الهأ وفاطمة انسومر (1850-1857)، وفي الأغواط وورقلة وتقرت بقيادة الشريف محمد بن عبد الله عام 1852،ثم جبال العمور والبيض و تيارت على يد أولاد سيدي الشيخ (1864-1881)، ومن بعدهم الشيخ بوعمامة في المنطقة ذاتها (1881-1904)،ويمكن القول بأن ظهور ميزة التواصل بين المقاومات بعد سنة 1847، يعود الفضل الأكبر فيه إلى الأمير عبد القادر في سنوات (1832-1847)، الذي نجح في إشراك معظم مناطق الجزائر، في مواجهة حركة التوسع الاستعمارية .

حمل المغرب الكبير لواء الفكر والإسلام ، وأسهم فيه بجهود ضخمة وأبرز أعلا ما وفقهاء و فلاسفة ،كما أسهم في الحركة الثقافية مرتبطا مع المشرق بالرحلات وتبادل الآثار فإذا جاء النفوذ الأجنبي ينشر ظلامه على هذه المنطقة؛ و من بعدها الاحتلال الفرنسي للجزائر في عام 1830م، مرهصا با حتلال تونس وليبيا والمغرب الأقصى ،كانت مقاومة الغزو الحربي والعسكري والثقافي الغربي م صدر يقظة للفكر العربي الإسلامي على قاعدة التحدي ورد الفعل ،وهناك بدأت حركة اليقظة والبعث والإحياء في ميادين ثلاثة هي التجديد في مجال الدين والعمل الوطني السياسي ، والتطور الثقافي والفكري ؛ في سبيل التحرير والاستقلال و مقاومة التغريب، وإبراز القيم الأساسية إزاء الغزو الفكري الغربي.

---

[1]-محمد الطيب ،مظاهر المقاومة الجزائرية (1830-1954)،منشورات وزارة المجاهدين ،ط3،الجزائر،2000،ص:45

[2]-يحي بوعزيز ،أضواء على ثورة أولاد سيدي الشيخ ،مجلة الدراسات التاريخية ،العدد 09،1995،ص:173.

برزت معالم النهضة واليقظة في الجزائر مبكرة ،واتخذت الحركات الجماعية ذات الطابع الإسلامي، قبل أن تطأ قوات الاحتلال الفرنسي للجزائر ،وقد تمثلت هذه المعالم في دعوات مختلفة إلى العودة لمنابع الإسلام الأولى ،والتحرر من الجمود الذي ران على المجتمع الجزائري نتيجة إغلاق باب الاجتهاد ،والتحرر من المظاهر الزائفة التي غلبت على صورة الإسلام النقية في فترات الضعف الطويلة ، التي مرت بالعالم الإسلامي ،بعد أن تدهورت الإمبراطورية العثمانية ودخلت في مرحلة الانهيار ،وما كادت أقدام الاحتلال الفرنسي تطأ أرض الجزائر عام 1830م، حتى بدأت حركات المقاومة الفكرية تسير بخطوات واسعة بجوار المقاومة العسكرية ممثلة في الطرق الصوفية ،التي أعطت البعد الروحي لهذه المقاومة، والحق أن الدور الذي قامت به هذه الحركات ؛ كان بعيد المدى وقوي الأثر في إيقاظ الجزائر ودفعها إلى الحركة والحياة والمقاومة، وبالجملة فإن حركات اليقظة والنهضة ذات الطابع الإسلامي كانت مقدمة لحركات العمل الوطني والسياسي التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى؛ وقد تبلورت بعض هذه الحركات في نطاق الكفاح الوطني فيما بعد .

ما دمنا نتحدث عن الصوفية ؛ ودورهم خلال الحقبة الاستعمارية، فلا بد أن نسجل ذلك الانخراط الروحي الذي عرفته الأمة الجزائرية منذ القرن 18م، إذ ظهر وكأن وطأة الركود التي بلغت ذروتها آنذاك كانت تحدو المسلمين إلى الحركة؛ وكان حتما أن تأتي الحركة ورد الفعل المتجانسة مع ظروف المرحلة وشروطها الثقافية ، ولما كان الغالب على العقلية الإسلامية يوم ذاك هو التمثيل الروحاني للكون وأسراره ، فقد رأيناها تستجيب إلى ذلك الضرب من الفقه الصوفي الطرقي؛ الذي ينشره أفراد سعوا يبددون عوامل الانسداد المتفاقمة من حول الأمة ،على شاكلة الخلوتي الأزهري، بوقبرين، وأحمد بن موسى بوحمار، والتجاني الابن والدرقاوي...إلخ.

عند الصوفيين الطريقة؛ هي التي تأسست على صفتي انقطاع القلب عن الأغيار وخلو اليد من الدنيا ، إذا فالطريقة هي حلقة الوصل بين الشريعة ، التي هي المنطلق إلى الحقيقة الإلهية ،وعلى هذا الأساس قال المتصوفة :"لا حقيقة من دون شريعة ،ولا شريعة من دون حقيقة".

الطرق التي انتشرت في شمال إفريقيا؛ كانت من طريقتين هما الشاذلية والقادرية فالأولى كانت بشكل موسع في المغرب ، والثانية كانت بشكل واسع في الجزائر ، ويستنتج من الدراسة

التي قدمها بوسكي(**Bousquet**) عام1854،أن عدد مريدي الطرق الصوفية في الجزائر عام 1930 ، بلغ 250 ألف مريد [1]

تعددت تعاريف الطريقة الصوفية تبعا لمكوناتها ولوسائلها التربوية والروحية ، وللأهداف التي تنبغي الوصول إليها وتحقيقها ،فهي أسلوب عملي لرعاية سلوك المريد وتوجيهه ، عن طريقة اقتفاء أثر طريقة معينة، في التفكير والشعور، والذكر والتعلم، والعمل تؤدى من خلال تعاقب مراحل المقامات وتصاعدها ، في ارتباط متكامل مع التجارب البسيكولجية أو النفسية المسماة أحوال[2]،أو سلطة قوية بما تملك من أتباع وأموال مختلفة .
وسلطة روحية معنوية على الناس من خلال مشايخها [3]

نلاحظ أن الطريقة الصوفية سلطة حاكمة تأمر وتنهي ، وتتسع صلاحيات هذه السلطة وتقوى بحسب الظروف الاجتماعية والسياسية ، كما تقوى بحسب ما تملك من مؤيدين وأتباع وأموال، و بحسب شخصية الشيخ أو المؤسس وأعماله وأثاره .

يقول "**لويس رين (RINE louis) سنة 1884** ،" لقد حاول رؤساء الدين الإسلامي- يقصد رؤساء الطرق الصوفية والمرابطين- " إثارة المشاعر الدينية ؛ لمكافحة ما يرونه خطرا كما حاولوا توحيد الروابط الروحية بين الأمة الإسلامية ، و إذا كانت مقاومتهم في البداية محتشمة، وغير منظمة ،فإنها سرعان ما أصبحت في غاية التنظيم و التطور ؛ وشملت جميع البلدان الإسلامية وقد توصلت اليوم إلى إنشاء جامعة إسلامية ؛ أصبحت خطرا يتهدد جميع الشعوب الأوروبية، التي لها مصالح في كل من افريقية واسيا ، وهذه الجامعة الإسلامية، تتمثل قوتها ووسيلة تحريكها وتنفيذها ، في الجمعيات السرية أو الطرق الصوفية، التي تمارس تأثيرا عظيما على الجماهير[4].

يقول "**دبون DuPont** " و " **كوبولاني Coppolani** " وللمشايخ والمرابطين نفوذ عظيم ومكانة في الجزائر ، عند جميع الأهالي لاسيما البربر ، وأ ن العلماء والمدرسين وأئمة المساجد لا يكادون شيئا، بالقياس إلى المرابطين ومشايخ الطرق"

كانت هذه المؤسسات ، وخاصة تلك الواقعة منها في الأ ماكن النائية عن المدن ، قد تجاوزت حدود التعليم الديني أو العلمي، إلى التربية العسكرية ، وهو ما كان يسمى آنذاك

---

[1]- Bousquet introduction a l étude de islam . Édition .alger1954p :21

[2]-سبنسر برمنجهام ،الفرق الصوفية في الإسلام ،ترجمة عبد القادر البحراني ،دار العربية للنهضة ،بيروت ، 1997،ص :26

[3] فيلالي مختار ، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خ لال العهد العثماني ،دار الفن الغرافيكي ،باتنة ،ص64.

[4] RINE louis, histoire de l insurrection en Algérie de 1871. Alger.1981.p :65

بالرابطات وهي مؤسسات تربوية؛ يجتمع إليها الطلبة الداخليين، الذين يتلقون إلى جانب التعليم بعضا من التدريب العسكري، فقد كانت تتوفر إلى جانب المكتبة أيضا على مخزن للأسلحة والذخيرة، وربما كان ذلك مدعاة لسخط الاستعمار على هذه المؤسسات، إن حقد الاستعمار على هذه المؤسسات، دفعته إلى أن عاث فسادا فيها؛ فصادر ممتلكاتها، وهجر طلابها وحولها إلى ثكنات أو مؤسسات أخرى[1].

يذكر **حمدان خوجة** في كتابه "**المرآة**"، أن شيوخ الطرق الصوفية؛ هم الذين أمروا جميع المواطنين الجزائريين بالتعبئة العامة، والدفاع عن مدينة الجزائر العاصمة؛ بعد تخلي الأتراك عن هذه المهمة، وكشف الضابط " **ديي نوفو**" (dynofo) في كتابة "**الإخوان**" الصادر سنة 1845 عن الدور الرئيسي الذي أدته الطرق الصوفية في مقاومة الاحتلال، وتحدث النقيب **ريتشارد(ritchard)**عن ثورة "**الظهرة**" التي قامت سنة 1845 مبرزا الدور المهم الذي قامت به الطرق الصوفية في هذه الثورة، ومن تقرير المفتشية العامة حرر بالجزائر سنة 1864 يعترف بالدور الخطير الذي تقوم به الطريقة الدرقاوية، " الدرقاويون كانوا معادين لنا كل العداء، لان غايتهم كانت سياسية بوجه خاص، أرادوا أن يشيدوا من جديد صرح إمبراطورية إسلامية ويطردوننا، إن هذه الطريقة متشددة جدا في الجنوب، ومن الصعب جدا مراقبتهم؛ لقد كانت ندوات الإخوان سرية، و كانت أغلبية رؤسائهم معروفة ... إنهم مشايخ الزوايا؛ يختارون في تدريبهم للقراءة؛ نصوصا من القرآن معادية لنا، مما يحط فيهم وبسرعة الشعور الذي سعينا لتطويره فيهم من طرف مؤسساتنا . وتعتبر التأثيرات الدينية من ألد أعدائنا ، والتي يجب أن نخشاها وتخطط لها سياستنا ، ولقد كانت القبائل الأشد عداء لنا ، هي تلك التي ينتشر فيها التعليم الإسلامي .

جاء في تقرير القائد الأعلى " **دي توربيل**(**ditourbil**") بتاريخ 04 أوت 1859 بعد الاضطرابات التي رافقت المعارك التي خاضوها ضد الجزائريين ما يلي :" إن مبعوثين وفدوا من مختلف أنحاء الشرق؛ وينتمون إلى مجموعة سيدي عبد الرحمان بوقبرين الدينية الرحمانية التي يسكن مقدمها الأكبر سي المختار بواحة أولاد جلال (بسكرة)، ليسوا غرباء عما يجري، وقد كانت أشغال اللجان والتجمعات التي شرعوا فيها، من نواحي عدة في نفس الوقت موضوعا لخطبهم ومواعظهم".

---

[1] صبحي حسان، النظام التربوي الاستعماري في الجزائر، رياض العلوم للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الجزائر، ط 1، 2005م، ص:23، 24

لقد كانت السرية التامة، التي تحيط بالزوايا، وما يجري داخلها، من نشاط شيوخها والتي لم يستطع الاستعمار بما لديه من إمكانيات ووسائل، الإطلاع عليها، يقول **ماك ماهون (Mak mahonne)** سنة 1851:"يجب على الإنسان أن يقضي حياته كلها في الزوايا ، حتى يعرف ما يجري فيها وما يقال فيها "

يقول المؤرخ الفرنسي **مارسيل ايميري : (Marcel emery)**؛"أن معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر ، كانت قد أعدت ونظمت ونفذت بوحي من الطرق الصوفية، فللأمير عبد القادر كان رئيسا لواحدة منها وهي الجمعية القادرية، ومن بين الجمعيات المشهورة التي أدت دورا أساسيا في هذه الثورات: الرحمانية والسنوسية والدرقاوية والطيبية ".

بعد المقاومات الشعبية العسكرية ؛ التي قادتها الطرق الصوفية لفترة طويلة (من 1832–1916م) ، تغير أسلوبها في مواجهة الاستعمار لمعطيات تاريخية،بحيث انتقلت من خطاب مقاومة عسكرية؛ إلى خطاب مقاومة سياسية وثقافية في بداية القرن العشرين، ووظفت التنظيمات الصوفية ، (الطرق الصوفية)[1] ،الخطاب الديني الصوفي الجهادي ،على جماهير المجتمع وخاصة الريفية، للتعبئة العامة ومقاومة الاستعمار .

ظهر في مسيرة المقاومات العسكرية ضد الاحتلال الفرنسي، الالتفاف و الوحدة حول الزعامة، [2]من طرف الأتباع ، [3] وأنتج في هذه الفترة خطابا صوفيا ؛ كان يدعو إلى الجهاد بتوظيف النص الديني ، و الكرامة وخوارق العادة ، والقول المأثور ، والرمزية في الشعر الصوفي وممارسة العبادة، وفن الصحبة ، وفق القواعد و التعاليم الصوفية ، كما حدث مع أتباع الشيخ الحداد ، مقدم الطريقة الرحمانية ببلاد القبائل ، عند خروجه من مسجد قريته بعد صلاة الجمعة فخطب في الناس وقال :"سنرمي الفرنسيين من وراء البحر ، كما أرمي عصاتي هذه" ورماها على الأرض؛ فهب الأتباع إليها لأخذ البركة ، وبعد ذلك توجهوا إلى مقاومة الاستعمار تأثرا بهذا الخطاب الصوفي .

بعد فشل المقاومة العسكرية التي قادتها الطرق الصوفية المتعددة ، و المنتشرة بالجزائر وخارجها خلال الحقبة الاستعمارية، لأسباب متعددة منها التفوق العسكري الاستعماري، وأسلوب اختراق هذه التنظيمات ؛ من خلال تطبيق سياسات الاحتواء و الولاء و التقسيم، والمراقبة الشديدة وأعمال الجوسسة، وإحداث صراعات داخلية بسبب الزعامة والسلطة ، التي خلقتها

(1) نقصد هنا الطرق الصوفية التي ثارت ضد الاستعمار الفرنسي.

(2) نقصد بالزعامة (القيادة العسكرية والروحية) مثل شخصية الأمير عبد القادر ، الشيخ حداد ..

(3) الأتباع أو الإخوان أو الفقراء حسب تعدد الطرق الصوفية تعددت التسمية .

المخططات الفرنسية ، بتأثير واستغلال الدراسات الإستشراقية للطرق الصوفية في الجزائر ، من أمثال د راسات "**كوبولاني**" "**ولويس رين** " وهم قادة عسكريين في الغالب ك انت تهدف هذه الدراسات إلى فهم المنظومة الصوفية لكل طريقة ؛ بغية السيطرة عليها والقضاء على روح المقاومة فيها .

يتفق علماء الأ نثروبولوجيا على وجود خصوصيات في الجوانب الاجتماعية والثقافية والفكرية والأخلاقية تميز المجتمعات عن بعضها البعض ،إن ما يميز المجتمع الجزائري من خصوصيات، تلك المتعلقة بالمؤسسات الدينية وعلى رأسها الزوايا والطرق الدينية، والتي كانت تعتبر المركز الذي تدور حوله كل النشاطات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية على مدار قرون من الزمن .

انطلاقا من هذا الأساس ،يحق لنا أن نستجوب التاريخ؛ وأن نتساءل عن دور الزوايا في المقاومة الشعبية والثورة الجزائرية ،كما يحق لنا أن نتساءل عن مسيرة رجالها ومواقفهم إزاء القضايا الوطنية المختلفة؛ نظرا لما يتمتعون به من مقدرة واحترام ، وما يحضون به من تقدير كبير في الذاكرة الجماعية.

إنّ المتأمل في تاريخ الجزائر ا لمعاصر بعامة، وتاريخ الحركة الوطنية بخاصة، يلاحظ بأن جل البحوث غلب عليها الاهتمام بالجانب السياسي والعسكري ،في حين ظلت المؤسسات الدينية والا جتماعية والثقافية والمهنية ، في حاجة إلى مزيد من البحث والتنقيب ،كما أن الدراسات التي تناولت موضوع الزوايا والطرق الد ينية؛ قد ركزت في أغلبيتها على دورها في صد العدو الاستعماري للجزائر خلال القرن 19م، من خلال تأطير المقاومة الشعبية ،بدءا بمقاومة الأمير عبد القادر (1832–1847)،وصولا إلى ثورة الشيخ بوعمامة (1881–1904م) ألم تكن الز وايا مصدرا للعلم والهداية ؟؟ وحامية الدين وا لصلاح؟ ،ومنبع اليقظة والنهضة ...منبت لثورات عديدة في الجزائر على الاستعمار؟

إن المؤسسات الدينية ؛ تأخذ أهميتها من تعدد وتنوع وظائفها المختلفة ذات الأبعاد الوطنية والعالمية. وما تزال هذه المؤسسات لم يخلع اللثام عنها، ومازالت تتطلب من الباحثين المزيد من الإضا ءة والتمثيل والتحليل ، لإعطائها حقها وتناولها من مختلف الجوانب العلمية والفكرية.

تعتمد مقاربتنا للموضوع، من هذا المنظور ،على التحليل السوسيولوجي لإبراز مكانة الزوايا اجتماعيا ودورها الثقافي والفكري في المجتمع الجزائري ؛ طوال فترة تواجد الاستعمار

الفرنسي، واستعراض التحولات التي عرفتها هذه المؤسسات الدينية ؛ من خلال تعاملها مع النظام الاستعماري، وعلاقتها بالحركة الوطنية، والتوقف عند مظاهر تقهقرها سياسيا واجتماعيا منذ مطلع القرن العشرين .

وتنقسم هذه الدراسة من الناحية الزمنية إلى ثلاث مراحل .

1 -مرحلة المقاومة والدفاع عن الأرض .

2 -مرحلة الضعف وتقلص النفوذ .

3 -مرحلة الثورة التحريرية .

1–مرحلة المقاومة :

لقد اهتمت أغلبية الد راسات الأنتروبولوجية الا ستعمارية، التي كانت تهدف إلى معرفة الأخر بموضوع الزوايا والطرق الصوفية؛ مشيرة إلى دورها الرائد في مقاومة الاحتلال، باعتبارها قوة مجاهدة ومدافعة عن الأرض، ومعقل للمقاومة الشعبية في بلادنا ،ضد الغزو الاستعماري الفرنسي ،بالرغم من أنها لم تكن مؤهلة لذلك .حملت المؤسسات الدينية؛ على عاتقها مسؤولية المقاومة، بعدما تفككت قوة النظام العثماني ، التي انهارت بسرعة كبيرة أمام زحف الجيش الفرنسي المحتل، كما أن جل البحوث التي أنجزها بعض المختصين المكلفين من قبل السلطة الفرنسية حول دور الزوايا ومكانتها في المجتمع الجزائري ؛ تبرز أهميتها بوصفها قوة تقليدية منسجمة تتمتع بسلطة دينية مؤثرة على أ تباعها ومريديها ،وتكشف أمر خطورتها على المصالح الاستعمارية، نظرا لسلط تها الوثيقة بـمقاومة السكان الجزائريين .إن هذا الاهتمام كان موجها لمعرفة الواقع الإسلامي في الجزائر ، ودور الزوايا فيه؛ على الاعتبار أن أغلب زعماء المقاومة الوطنية، ينتمون إلى هذه المؤسسات الدينية ، لما لها من حضور قوي في نفوس الجزائريين فكان المحتل الفرنسي، يرى فيها مراكز قوة متعددة الوظائف ، موجهة لتعبئة المسلمين من اجل مقاومة الغزو الاستعماري، ورده والدفاع عن أراضيهم، إن الغرض من فهم هذه الظاهرة حسب رأيهم، يكمن في السيطرة عليها ومضايقتها للحد من أنشطتها .

تبين الدراسات ومختلف الوثائق والأبحاث التاريخية، التي تناولت الإسلام والطرق الدينية في المغرب العربي ، بأن الدين المحمدي كان يمثل العنصر الأساسي للاتحاد والتماسك الاجتماعيين، وا لمحرك لكل الانتفاضات الشعبية ، ضد السلطات المركزية، فتميزت هذه المؤسسات الدينية بالاستقلال الذاتي ، وفي بعض الأحيان موازية للسلطة المركزية الرسمية، تنافس في بعض الأحيان سيادتها ، وتتمتع بنوع من الاستقلال النسبي ؛ ليجعلها تتحرك خارج

نطاق نفوذها لتملأ الفراغ، و الفضاءات التي تغيب فيها سلطة الدولة المركزية، ولقد ورثت هذا الانفصال من الحقبة التاريخية للحكم العثماني في الجزائر، بحيث كانت تتحالف وتتعارض معه طبقا لما تمليه مصالحها الحيوية، إن الثورات التي قادها شيوخ الزوايا ، وزعماء الطرق الدينية ضد تجاوزات الأتراك، باعتبارهم حماة القبائل المحلية ، لدليل قاطع على الرصيد الاجتماعي الذي كانوا يتمتعون به .إن واقع الطرق الدينية وأهميتها في الواقع الجزائري، يبين ارتباطها بالبيئة الاجتماعية القبلية التي تتواجد فيها ،فكلما توغلنا في داخل المجتمع الريفي والمناطق القبلية، نسجل انتشار قوتها وبفضل مركزها الاجتماعي المرموق ،اضطلعت المؤسسات الدينية بمهام جليلة، ساهمت في تلبية حاجات اجتماعية وثقافية ودينية وتربوية تصب كلها في الحفاظ على الذات الجزائرية وتحصينها .

يؤكد **مارسيل سميان (Marsile simienne)** من الأمر قائلا "بأن تلك المؤسسات الدينية غالبا ما تتحول إلى معقل الثورة ضد الأجنبي ، وضد الرومي المدنس لأرض الإسلام، وبالتالي فإن: "الزاوية على حد قوله "لم تعد فقط مكانا لتعليم القرآن الكريم، بل أصبحت منبتا للجهاد ترسم في ظلام أرك انها مخططات الانتفاضات ، بـ "الميليشيات المسلحة للدفاع ونشر العقيدة ،مستعدة للانطلاق بمجرد أول إشارة من قائدها" .

إنّ هذه الأحكام الصادرة من الكتاب الفرنسيين؛ تبين بأن الطرق الدينية والزوايا كانت تمثل القوة الوحيدة القادرة، على تكوين جبهة الصمود والتصدي وتحريك آليات الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي للجزائر ،مما جعل الإدارة الفرنسية طيلة القرن 19 وبداية القرن 20 تخشى الطرق الدينية ،وترى في كل تحرك اتها جهادا مقدسا، موجها أساسا ضد الاستعمار ، ومصدر قلق مستمر ضد وجوده .يعتبر الجهاد من المقتضيات الدينية الأساسية ، ويساعد على تعبئة وتجنيد الجزائريين؛ خاصة عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الكيان الوجودي للإنسان الجزائري المسلم وحماية ممتلكاته ضد غزاة أجانب يدينون بغير الإسلام .لقد استمر صمود الجزائريين طوال فترة الغزو متمثلا في مقاومات شعبية، تواصلت طيلة القرن التاسع عشر . قادها رجال الدين وطبقة الأعيان للدفاع عن الأرض والعرض.غير أن هذه المقاومة المسلحة، باءت بالفشل لأسباب موضوعية ، تكمن أساسا في عدم توازن في القوى و الإمدادات العسكرية من جهة وتشتت العمل الجهادي جغرافيا وزمنيا من جهة أخرى .

يعود ذلك بالدرجة الأولى، إلى نظام تكوين المجتمع الجزائري المبني على أسس النمط القبلي ،بحيث يجعل من درجة انتماء الفرد إلى القبيلة، أقوى وأعظم من درجة الانتماء إلى

الوطن في بعده السياسي والإقليمي ،إن إشكالية التناقض بين فكرة القبلية ومسألة الوطنية أثارت اهتمام الدراسات الأنتربولوجية التي توجهت إلى معرفة ووصف مكونات المجتمعات العربية الإسلامية ،أين يأخذ التكوين القبلي واقعا اجتماعيا ملموسا . إن فكرة الجنسية ومفهوم الوطنية،يقول **كولونال نيكوس (colonel négoce)**، لم تتبلور بعد بشكل واعي لدى الفرد الجزائري ،الذي لم يدرك بشكل واضح مجموعة المصالح التي تتجاوز وتفوق إطار القبلية ،وهذا ما يفسر السهولة النسبية لاحتلال الجزائر .

إنّ غلبة الروح القبلية السائدة في الريف الجزائري ؛ حالت دون انخراط بعض من القبائل والطرق الصوفية، في مشروع كل من مقاومة الأمير عبد القادر في القطاع الوهراني وأحمد باي في الشرق الجزائري ،ومما يتبين ضعف إدراك البعد الوطني ، لهذا المشروع الذي فشل في توحيد القبائل وتجنيدها ضد الاحتلال الفرنسي من جهة وإرساء أسس لبناء الدولة الجزائرية المعاصرة من جهة أخرى .

لم تعتبر الزوايا ر ابطات للجهاد ومكانة للصلاة والعبادة فقط ،بل كانت تمثل فضاءً اجتماعيا وثقافيا ودينيا يساهم في بناء الإنسان الجزائري ، وتكوين شخصيته في ضل القيم والمبادئ الإسلامية ، بالنظر لما كانت تتمتع به من رصيد مذهبي مؤثر ، وبلعتبارها مركزا للحركة التقليدية والدينية ، والمؤسسة التي يلجأ إليها الناس لحل نزعاتهم ومشاكلهم ،فقد أرست فعلا الدعائم الذاتية الجزائرية .

تمثّل الزّوايا فضاءً اجتماعيا؛ نظرا لما تقوم به من تأطير المجتمع المحلي وتوجيهه ، في إطار العلاقات الاجتماعية المحافظة على التراث والعادات والتقاليد المكرسة ،ونظرا للمكانة العالية التي تحتلها في السلم الاجتماعي ، ولما يتمتع به أصحابها من منزلة وسمعة طيبة واحترام وتقدير كبيرين ، وسلطة معنوية على السكان ،فإن نداءهم للجهاد ، قد لقي صدى واسعا لدى الأتباع، أثناء مرحلتي المقاومة والثورة التحريرية ،كما كانت مقصدا لطلاب العلم وعابري السبيل، واللاجئين إليها والفقراء والمساكين ،نظرا لما كانت تتوفر عليه من وسائل وأطر للتعليم والتربية وللأعمال الخيرية ،فمكانها مقدس لا يمكن لأي أحد تدنيسه ؛ أو الاعتداء عليه، كما كانت مرجعا للقضاء ، تبرم فيها عقود الزواج والطلاق ، والسهر على المحافظة على الأحوال الشخصية.

أما التفوق العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي للعنصر الأوربي، وما انجر عنه من اضطرابات في البناء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع المحلي وتفكيكه ، وأمام

السياسات المنتهجة من طرف السلطات الفرنسية؛ وما تحمله من أهداف إيديولوجية هدامة للقيم الوطنية من خلال تجهيل الشعب الجزائري ، والقضاء على مؤسساته التربوية والتعليمية والدينية كالمدارس والمساجد والزوايا .

قامت الإدارة الفرنسية بتحويل الكثير منها ، إلى مؤسسات إدارية وثكنات وكنائس وكاتدرائية، كما قامت بمطاردة العلماء والفقهاء وحفاظ القرآن الك ريم والمدرسين ، ونفيهم في داخل البلاد وخارجها ، بعدما قامت بنزع أراضيهم، ومصادرة أملاك الأوقاف الإسلامية التابعة للمؤسسات الريفية ، التي كانت توفر الإمدادات اللازمة ، للإنفاق على المشاريع التعليمية والتربوية وعلى البرامج الدينية المختلفة .

كانت الزوايا مهيمنة طيلة القرن 19م. و إلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى على الحياة السياسية والثقافية في الجزائر ، بدأت تفقد أهميتها وقيمتها ، في الحياة الاجتماعية وبدأ يتراجع دورها، ويتقلص نفوذها الذي كانت تتمتع به في السابق.

تغيرت علاقة الزوايا الجدلية مع الاستعمار منذ بداية القرن(20م)،وهذا التغير يتمثل في اعتمداها أسلوبا آخر للمقاومة؛ بعدما كانت في السابق تعتمد على القوة العسكرية واتجهت نحو المقاومة الثقافية والسياسية، خلال هذه المرحلة.

إن تغيرها في أسلوب مقاومة الاستعمار، كان نتيجة تاريخية ،ل ما آلت إليه التنظيمات الصوفية من فقدان القوة العسكرية . واعتمادها المقاومة الثقافية والسياسية، في بداية القرن العشرين، هو تحول إستراتيجي، خاصة مع ظهور تيار ات الحركة الوطنية ؛ واختلاف إيديولوجياتها بتعدد الخطابات المنتجة، الموجهة إلى جماهير المجتمع.

إنّ اعتماد هذا النمط من المقاومة، ظهر في الوسائل المتعددة من طرف الطرق الصوفية، عكسه التطور الجديد في أسلوب النضال السياسي والثقافي المنتهج، بظهور الأحزاب والجمعيات والجرائد ورسائل الاحتجاج، والاجتماعات والعرائض، والمجلات والكتب...

يكاد يجمع العلماء على حقيقة تاريخية، وهي أنّ النظم السياسية الإنسانية، تأسست على أساس دين معّين . لكن ابتداء من ظهور عصر التنوير ، بدأ الحديث عن فصل الدين عن الدولة، لقد كتب "مشال ملارب (Michel Malherbe") في بحثه تحت عنوان "ديانات الإنسانية"، مبّينًا أهمية البعد الديني في حياة الأمم قائلاً : "إنّ الحقبة الوحيدة التي تقد مت فيها الإنسانية، هي تلك التّي هيمن فيها نوع من التنظيم مع الحد الأدنى من النظام، والقبول بهذا

النظام من طرف الشعب . وعلى هذا الأساس، فإنّ الديانات، لكونها تقوم على تبني الأخلاق فهي تشكل عامل استقرار للمجتمعات بدون منازع"[1].

أكدّت فعلا التجارب التاريخية، للشعوب الإسلامية قاطبة ، حضور الدّين في مجالات واسعة، سواء في حياة الأفراد والجماعات أو المؤسسات . لكن ما هو ثابت أيضا، هو أنّ هذا الدّين ، ظلّ عبر التاريخ محل اختلاف ونزاع ،في ممارسات المنتسبين إليه نتيجة الاجتهادات والاستعمالات الشخصية والمذهبية الضيّقة.

إنّ التاريخ الحقيقي للعالم الإسلامي يظهر مدى المقاومة، لكلّ أشكال التجانس في ممارسة الدين. فلقد عرف العالم الإسلامي باستمرار التعددية السياسية والدينية والثقافية "، الأمر الذي يفسر لنّا أهمية التعددية في المدارس الدينية الصوفية، بعدما انصهرت كل فرقة في محيطها المحلي الاجتماعي والثقافي، وأصبحت بذلك تعك س نمط حياة وسلوك ومعتقد بامتياز وهي ليست مرهونة بمذهب بعينه، ممّا جعلها تنتشر في أوساط سنية وشيعية وعند الطائفة الإسماعيلية.

نتفق كلّنا بدون أدنى ريب، بأنّ الطرق الصوفية احتلّت أهمية قصوى في تاريخ الشعوب المسلمة قاطبة، سواء في المشرق أو في بلاد المغرب العربي. ولقد لعبت دورًا أساسيا في تحديد الملامح العامة، للتطور الاجتماعي والسياسي والتاريخي لهذه الدول.

يعتبر الاعتراف بالسلطة الروحية للشيخ الصوفي المبجل ودوره الثابت في الوساطة بين الله وعباده، من الأصول الثابتة عند الصوفية ، وهم بذلك يؤسسون منهجًا متميزًا تقوم عليه كل الطرق الصوفية. وفي هذا الشأن يقول عبد القادر الجيلاني، أحد كبار المشايخ في بغداد (مات في 1166م) "لقد كان الله هو المعلم المباشر لآدم، وبعد هبوطه إلى الأرض تولى جبريل تعليمه، ثم تولى أيضًا جبريل تعليم محمد صلى الله عليه وسلم ، فيما يخص تبليغ الوحي، وبعد ذلك تولى محمد صلى الله عليه وسلم ، تعليم أصحابه ، ليقوم هؤلاء الآخرون بتعليم التابعين ، وهكذا أصبح من واجب الشيوخ تعليم الموردين وإرشادهم إلى الطريق المؤدي إلى الله".

بدأت تداعيات الحركات الصوفية، ابتداءً من القرن السابع الميلادي مع ظاهرة الإفراط في الاهتمام بالمجال الدنيوي ، ممّا دعت الضرورة الفورية ، اللجوء إلى تنقية الذات وتطهير النفوس من الشوائب الدنيوية. وفي القرن التاسع للميلاد، تحولت الصوفية إلى عقيدة تقوم على مبدأ الوحدة الروحية مع الله، ممّا جعل ال صوفية بهذا المعنى تدخل في إشكالات مع علماء

[1] Malherbe : les religions de l'humanité, Ed. Hachette/ pluvial, 1990, Tome 2, P318.

الرسوم (الفقهاء)، وكان الحلاج (922م) في بغداد، أوّل ضحية هذا الاعتقاد ، ممّا تعّ ين على الصوفيين لاحقا في التفكير عن صيغة توافقية بين الصوفية والفقهاء، وكان للغزالي (1050-1111م) فضل في إدخال الصوفية بنجاح في المذهب السني.

تحولت الصوفية ، مع القرن الثاني عشر إلى حركة شعبية ، ولم تعد نخبوية، ممتدة من الشرق الأوسط إلى إفريقيا، وشرق آسيا في ظلّ نظرة دينية، مهيمنة في الأوساط الإسلامية قاطبة، تحت عناوين مختلفة، صوفية كانت أو سنية أو شيعية ، وغيرها، وما تقتضيه هذه النظرة، من سعي إلى تحقيق ما يسمى، خلافة الله في الأرض، على العموم يبقى الدين في كلّ الأحوال، عند كل الملل والنحل، الخطاب النهائي الذي يَرُدْ ولا يُرَدْ عليه، والحجة البالغة للبشر التّي تدحض كلّ الحجج.

انتشر المد الصوفي في الجزائر ابتداءً من القرن السادس عشر، ولقد تواجدت هذه الطرق الصوفية ، لأجل التأطير الاجتماعي والثقافي والدين ي لكلّ الفئات الاجتماعية ، دون استثناء، سواء في المدن، أو في الأرياف، ولقد حملت هـ ذه التنظيمات الطرقية على عاتقها مهمة تلبية كل الحاجات الدينية والاقتصادية والسياسية، و بالتالي أصبحت بحكم الواقع مخولة للدفاع بقوة عن المصالح الفردية والجماعية، ضد كل أشكال الاعتداء الداخلي والخارجي.

عملت الحركات الصوفية في الجزائر على تجسي د الإحساس بالحرية، والاستقلالية والحماية والنفوذ للمنتسبين إليها، سواء في حدودها المحلية القبلية أو الإقليمية ، الأمر الذّي جعلها دومًا تبحث عن إستراتيجيات فردية ضيقة، لمعالجة شؤونها المحلية والخارجية، والتطلع إلى تثبيت أركانها، دون أدنى طموح إلى تأسيس، وحدة عقائدية ، من شأنها لملمة مصالح المسلمين، بالرغم من أنّ كل هذه التنظيمات الطرقية تستمد شرعيتها التاريخية من فكرة الانتساب إلى بيت الرسول "صلى الله عليه وسلم "، أو "آل البيت" أو "الصحابة الكرام"، وأنّها تطبق في منهجها التعاليم الصحيحة والحرفية للدين دون غيرها.

لا أحد ينكر، أنّ الهوة كانت عميقة بين هذه التنظيمات الصوفية، فيما بينها، من حيث البنية العقائدية والتنظيمية والشعائرية والعش ائرية، ناهيك عن التباين، في الرؤى اتجاه الأعداء،وعلى وجه التحديد الاستعمار . إضافة إلى التباين المبدئي في التصور والمنهج ، مع علماء السنة المنتسبين إلى التيار الإصلاحي.

من الصعوبة بمكان ، تحديد توجه سياسي واضح المعالم، للتنظيمات الصوفية الجزائرية، سواء في ا لزَمان أو المكان، وذلك لعمق الاختلافات الاجتهادية المذهبية، التّي

تميزت بها والمتمثلة في توجهات متذبذبة . فهي تتأرجح بين مقارعة المحتل الأجنبي تارة ومهادنته والتفاوض معه تارة أخرى، إلى غاية التعامل معه على أساس أنّه ابتلاء من الله، ولا مجال للهروب من قضاء الله وقدره، وخير دليل على ذلك، هو قول أهل الطريقة التيجانية، بعدم الممارسة السياسية[(1)]، لكن من الناحية التاريخية، فلقد تقاعست هذه الطريقة في مساندة الأمير عبد القادر في كفاحه ضد المحتل.

كان م وقف الطريقة التيجانية سلبيا من الناحية السياسية . لقد كان يعتقد ا لشيخ التيجاني "رحمه الله"، أنه لن يجني لنفسه سوى المتاعب إذا ساند الأمير عبد القادر، لأنّه أدرك ببصيرته، أنّ فرنسا ستنتصر لا محالة على المقاومة، ففي هذا الصدد، يصرّح الشيخ التيجاني بقوله:" أفضل المكوث في هدوء الحياة الدينية وأهتم بشؤون السماء، خاصة في هذا الظرف الذي لا أملك فيه القوة والتأثير المفترضين، وإذا كان الأمر بيد الله أن يخرج الفرنسيين من بلاد المسلمين، إلى ما وراء البحر، فإنّه ليس بحاجة إلى يدي لإتمام هذه المهمة المقدسة (...)، إنّ انشغالي بالحياة الدينية، أجبرني على قيادة أتباعي على حب الله ، وذلك بتجنيبهم الصراعات الدنيوية التي لا يمكن معرفة نهايتها"[(2)].

احتلّ التصوف والصوفية مكانة هامة في حياة المجتمع الجزائري، منذ البداية إلى يومنا هذا، وذلك راجع إلى الدور الكبير، الذي قام به التصوف في حياة المجتمع الجزائري، وإذا أردنا معرفة وحصر الأدوار التّي قام بها الصوفية في الجزائر، فسنجدها كثيرة ومتعددة:

– الدفاع عن الدين والوطن: وهو من أهم الأدوار التّي قام بها، وذلك في ظلّ ظروف سياسية هامة، أدّى فيها التصوف دور البديل والمنقذ والملجأ لمختلف طبقات الشعب، التّي لم تجد بغيتها وضالتها إلاّ في الطرق الصوفـية، وزواياها المنتشرة في كلّ مكان، ومن أهم الأحداث السياسية التّي يمكن لنا رصدها:

– استمرار تدهور السلطة المركزية : مخلفات انهيار الدولة الموحدية، وهي تلك الدولة التّي استطاعت أن تقف عالية الرأس، وذلك بفضل قوة أسطولها– أمام مطامع الأوروبيين ولكن بعد سقوطها وتفكك السلطة، بعد ظهور الدويلات، فتغيرت جذريا الوضعية.

– اشتداد الأ خطار الخارجية،الحملات الصليبية الإسبانية والبرتغالية، التّي عرفتها سواحل الجزائر طيلة القرن 15 و16م، وهي المعادلة الصعبة ، التّي وجد الصوفية أنفَسهم ضمنها

---

(1) أنظر طالب عبد الرحمن ،الشيخ سيد أحمد ألتيجاني ومنهجيته في التأويل، الفتوى والتربية،دار الغرب، 2002.

(2) المرجع نفسه.

فحاولوا أن يقفوا موقف الوسط للدفاع، والحفاظ على مصالح الأمة، فَفِي حالة ضعف السلطة الحاكمة أو انهيارها وغيابها، قاد الصوفية جموع الشعب ؛ إلى الدفاع عن الدين والوطن من الخطر الخارجي، وكما نعلم فإنّ من أسباب انتشار الربط والزَ وايا على طول السواحل الجزائرية هو مقاومة الغزو الصليبي المستمر، ومن ا لأدلة على هذا الدور رسالة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي في الدعوة إلى الجهاد، كما أنّ زاويته كانت مقرًا للاجتماعات والاستعداد لمواجهة العدو، وظلّ ذلك دأب الجزائريين إلى غاية القرن 19. وكذا زاوية الشيخ التازي بوهران التي كانت تمثل قاعدة خلفية مليئة بمختلف أ نواع الأسلحة، استعملها المجاهدون في صد عدوان الصليبيين، ومحاولة الولي الصالح، الحسن أبركان، رد حملة السلطان الحفصي أبي فارس عبد العزيز على تلمسان سنة 827هـ.

كانت الطرق الصوفية –بعد سقوط الدولة بعد الاحتلال– هي التي تولت المبادرة ، على الرغم ممّا يقال هنا وهناك، من أنّ مقاومة الأمير عبد القادر، لم تكن صادرة عن طريقة، فأنا لم أجد تفسيرا لالتفاف الجموع والقبائل، حول شخص محي الدين، الذّي كان يمثل طريقة عرفت بتغلغلها في الأوساط الشعبية . ونحن نعلم أنّ تأثير الشيخ محي الدين لم يكن مصدره جاه أو سلطة أو مال، فلم يكن يمثل أي منها، وَلَمْ يكن رمزًا إلاّ للطريقة القادرية التي تشرف بخدمتها وبخدمة زاوية جده الشيخ مصطفى عدة سنوات.

تستوقفنا أيضا مقاومة الزعاطشة بالزيبان، التي استغرقت من سبتمبر إلى نوفمبر من سنة 1849، حيث صمد رجال هذه القبيلة بكل شجاعة وعز ة، وزعيمهم الشيخ عبد الحفيظ الخنقي وهو أحد الشخصيات التابعة للطريقة الرحمانية، كما نلاحظ الوجود الديناميكي والمستمر لرجال الطريقة في مختلف الثورات، أولاد سيدي الشيخ 1864، ثورة 1871 الرحمانية ببلاد القبائل، ثورة الشيخ بوعمامة 1881.. حتى أن السيد أوكتاف ديبون (**oktaf dépone**)– المفتش العام للبلديات الممتزجة بالجزائر، ومن مؤلفي كتاب الطرق الدينية في الجزائر 1897– يؤكد في تقرير ، بعث به إلى لجنة مجلس الشيوخ المكلفة بالجيش والتي كان يرأسها "كليمانصو": " إننا سلفا نجد يدا مرابطية وراء كل هذه الثورات ، التي يقوم بها الأهالي ضدنا ." ويقول المؤرخ الفرنسي مارسيل إيميري :"إنَ معظم الثورات التي وقعت خلال القرن التاسع عشر في الجزائر ؛ كانت قد أعدت ونظمت ونفذت ، بوحي من الطرق الصوفية، فالأمير عبد القادر كان رئيسا لواحدة منها ، وهي الجمعية القادرية، ومن بين الجمعيات المشهورة ، التي أدت دورا أساسيا في هذه الثورات: الرحمانية، السنوسية، الدرقاوية، الطيبية".

يذكر حمدان خوجة في كتابه المرآة ، أن شيوخ الطرق الصوفية هم الذين أمروا جميع المواطنين الجزائريين بالتعبئة العامة ، والدفاع عن مدينة الجزائر العاصمة ،بعد تخلي الأتراك عن هذه المهمة.

كشف الضابط دي نوفو في كتابه الإخوان الصادر سنة 1845، عن الدور الرئيس الذي أدته الطرق الصوفية في مقاومة الاحتلال، وتحدث النقيب ريتشارد عن ثورة الظهرة ،التي قامت سنة 1845 مبرزا الدور المهم الذي قامت به الطرق الصوفية في هذه الثورة.

من تقرير للمفتشية العامة حرر بالج زائر سنة 1864، يعترف بالدور الخطير الذي تقوم به الطريقة الدرقاوية : "الدرقاويون كانوا معادين لنا كل العداء ، لأن غايتهم كانت سياسية بوجه خاص، أرادوا أن يشيدوا من جديد صرح إمبراطورية إسلامية ويطردوننا، إن هذه الطريقة منتشرة جدا في الجنوب ؛ ومن الصعب جدا مراقبتهم، لقد كانت ندوات الإخوان سرية ؛ وكانت أغلبية رؤسائهم معروفة."

- تعليم وإرشاد وتوجيه:

أصبحت الزوايا مع مرور الزمن ، مراكز إشعاع ونشاط فكري عظيمين ، والتحق العديد من أبناء الشعب بها، بل أحيانا أصبحت الملجأ الوحيد للتعليم، وتبادل الأفكار والنقاش، وكذلك الإنتاج.

- دور اقتصادي:

أصبحت الزوايا تشرف بصفة مباشرة على الاقتصاد المحلي والإقليمي، بل على بعض الحركات التجارية الحساسة، وقد تجسد ذلك كله بواسطة امتلاك الأراضي، وجمع التبرعات التي تصل من المريدين، وكذا الزكاة التي كانت تمثل مصدرا هاما للمال ، بالنسبة لهذه المؤسسات الدينية.

الدور الاجتماعي للتصوف في الجزائر:

نولي وجهتنا نحو بؤرة المجتمع وتفاعلاته اليومية ،نلتقي بالفعل بالدور الكبير الذي لعبته التنظيمات الصوفية كوثبة من الوثبات الحيوية، التي تعبر عن حركات المجتمع وتطوره الذاتي.

قدم أهل التصوف للمجتمع الجزائري خدمات جليلة، أين أصبحت العامة تعتمد اعتمادا كليا عليهم، لمواجهة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تحل بهم من حين لآخر وهذا نظرا لعجز الدولة أو السلطة على التكفل بحل مشاكل الناس، ومع مرور الزمن ترسخت قناعة

لدى العامة ، أن الصوفية هم أقدر الناس على حل المشاكل وتقديم المساعدات للطبقات المحرومة، يقول الدكتور الجيلالي صاري :"... تدريجيا وبانتظام احتلت الطرقية مكانة بارزة في الحياة اليومية، بل أصبحت في أماكن عدة ، وفي مناطق كثيرة ، المرجع الأول والأخير للجماهير".

كانت غاية الطريق الصوفي هي ،غاية خلقية تتمثل في إنكار الذات، والصدق في القول والعمل، والصبر والخشوع ومحبة الغير ، والتوكل وغير ذلك من ال فضائل التي دعا إليها الإسلام.

كانت الزوايا منذ تأسيسها مركزا لوحدة القبيلة، ملجأً للفقراء والمساكين ومحطة لعابري السبيل ومأوى لليتامى، كما أنها كانت قبلة للمتخاصمين من أجل فض نزاعاتهم، ومركز إشعاع يحافظ على تقاليد المجتمع وعاداته وأصالته ، في مواجهة السياسة الاستعمارية الرامية إلى طمس معالم المجتمع الجزائري العربي المسلم.

ثانيا: الإشكالية

نريد من خلال هذه الدّراسة، الوقوف على أهم أدوار الطرق الصوفية خلال مرحلة المقاومة الشعبية المسلحة المنّظمة والغير المنّظمة، ابتداءًا من مقاومة الأمير عبد القادر، إلى نهاية المقاومات الشعبية، وكذلك الوقوف على أدوارها، خلال مرحلة المقاومة السياسية والثقافية للاستعمار الفرنسي، منذ بداية القرن العشرين إلى سنة 1954م. الوقوف على هذه الأد وار يجعلنا نطرح عدة تساؤلات جوهرية، هدفها معرفة موقع ومكانة ودور التنظيمات الصوفية الطرقية من مسيرة النضال العسكري والسياسي والثقافي ، ضد ا لتواجد الاستعماري الفرنسي بالجزائر.

- هل كان للتنظيمات الصوفية الطرقية ،دور في أحداث المقاومات الشعبية المسلحة، التّي ظهرت في مختلف جهات الوطن؟
- كيف أثرت التنظيمات الصوفية الطرقية في هذه المقاومات؟
- هل استمر تأثيرها مع ظهور المقاومة السياسية والثقافية ضد التواجد الاستعماري بالجزائر مع بداية القرن العشرين؟
- ما هي أشكال ووسائل المقاومة السياسية والثقافية، التي اعتمدتها التنظيمات الصوفية الطرقية ضد الوجود الاستعماري الفرنسي بالجزائر؟

ثالثا: فرضيات الدراسة:

من خلال منهجية التحليل والنقد، لإشكالات البحث ودراسة بعض النصوص لمشايخ طرق صوفية، والتي لها علاقة بشحن جمهور المقاومة بالعقيدة الجهادية، وكراهية الكافر المستعمر، وكذلك استمرار دور الطرق الصوفية في عملية المقاومة، في بداية القرن العشرين من خلال أسلوب آخر من المقاومة ، تمثل في الأسلوب السياسي والثقافي، ولقد كان له دور في عملية مقاومة المستعمر،وهذا ما طرحناه في الفرضيتين التاليتين،وهما فرضيتان قابلتان للاختبار التاريخي المبني على التحليل السوسيولوجي، ولا نقول قابلتان للتجريب لان طبيعة الدراسة كيفية وليست كمية وهذا الاختبار يحمل أوجه صحة الطرح من عدمه، من خلال التعامل مع النصوص والموروث الصوفي، الخاص بتلك المرحلة التاريخية المتميزة.

الفرضية الأولى:

كان للتنظيمات الصوفية الطرقية، حضور قوّي ومتميّز في أحداث ومسيرة المقاومات الشعبية المسلحة، التّي ظهرت في مختلف جهات الوطن، بهدف جهاد المستعمر وطرده من البلاد، تجلى ذلك، من خلال قدرتها ونجاحها في التأثير على القبائل والأعراش، وجعلهم ينضمون إلى هذه المقاومات والانتفاضات الشعبية المسلحة، وي لبون نداء الجهاد، بفعل تأثير السلطة الروحية الزمنية والمتمثلة أساسا في المشيخة الصوفية، وما لها من تقديس واحترام من طرف الجماعة والأتباع.

الفرضية الثانية:

مع ظهور الحركة الوطنية – بمختلف أطيافها وتوجهاتها الإيديولوجية – في بداية القرن العشرين، واعتمادها أسلوب المقاومة السياسية والثقافية، ضد التواجد الفرنسي بالجزائر، كان لبعض التنظيمات الصوفية الطرقية حضور ممّيز، في إطار هذه المقاومة الجديدة، تجلى في الوسائل والطرق والأساليب الجديدة، التي انتهجتها.

رابعا:هيكل الدراسة ومنهجها

قمت بتقسيم البحث وفق الخطة التالية:

جانب نظري، وجانب تطبيقي.

1/ الجانب النظري : احتوى على خمسة فصول،المنهج المعتمد في هذا الجانب، **هو المقاربة التاريخية**، من خلال الوقوف على الظاهرة الصوفية،من حيث ظروف نشأتها والعوامل المساهمة في تطورها وأهم إسهاماتها في الحراك التاريخي،للحضارة الإسلامية.

الفصل الأول بعنوان : مفهوم: السلطة، الخطاب، سلطة الخطاب، سلطة الخطاب الصوفي، وهو مدخل مفاهيمي لمفهوم: السلطة، الخطاب، الخطاب الصوفي.

الفصل الثاني بعنوان : إسلام المتصوفة: ظروف النشأة وأبعاد الممارسة الدينية: وهو فصل تناولت فيه ظروف تكوّن وظهور التصوف كفك ر وتحوله إلى ممارسة سلوكية وتنظيمية عبر مراحل الحضارة العربية الإسلامية.

الفصل الثالث بعنوان : مصادر ومرجعيات سلطة المتصوفة ، تناولت في هذا الفصل الضوابط والمحددات التّي لها علاقة، بتكون مفهوم السلطة، ومظاهرها في الممارسة الصوفية.

الفصل الرابع بعنوان : مظاهر تجليات معاني ومفاهيم السلطة في التصوف ، وتناولت فيه، مظاهر السلطة ومعالم ظهورها، في الممارسة الصوفية من خلال إعطاء أمثلة على ذلك.

الفصل الخامس بعنوان: سلطة الطرق الصوفية وتأثيراتها على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني، تناولت في هذا الفصل، جوانب تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري والوقوف على عوامل وأسباب امتلاك الطرق الصوفية لهذه القوة التأثيرية، خلال العهد العثماني فتوظيف **منهج المقاربة التاريخية** في القسم النظري، هو الوقوف على الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية ، وعلاقتها بنشأة وتكون وظهور التصوف، وتتبع مراحل تطوره، من الفكر النخبوي إلى الممارسة الشعبية، بظهور الفرق الصوفية وتعددها في العالم الإسلامي،أين كان للحراك التاريخي، دور في تطور التصوف كمذهب وممارسة وسلوك وتأثيرهفي الحياة السياسية والاجتماعية، للحضارة العربية الإسلامية.

2/ الجانب التطبيقي: إحتوى على فصلين.

الفصل السادس بعنوان: التنظيمات الصوفية الطرقية وخطاب المقاومة الشعبية العسكرية،(من فترة 1832م إلى 1916) تناولت في هذا الفصل، دور التنظيمات الصوفية الطرقية، في تأطير المقاومات الشعبية، من خلال تأثير القيادة الروحية الزمنية، بخطابها الجهادي الحماسي، على الأعراش والقبائل، وا لتفافهم حول هذه المقاومات والانتفاضات، ضد المحتل الأجنبي الفرنسي، وتلبية نداء الجهاد .

الفصل السابع بعنوان: التنظيمات الصوفية الطرقية، وخطاب المقاومة السياسية والثقافية (بعد سنة 1920 إلى 1954: دراسة نموذجية)، تناولت في هذا الفصل، تحول خطاب المقاومة للتنظيمات الصوفية الطرقية ، من خطاب المقاومة الشعبية العسكرية، إلى خطاب المقاومة السياسية والثقافية، في بداية القرن العشرين، ودور السلطة الزمنية الروحية الصوفية – مشايخ

الطرق الصوفية ونخص بالذكر هنا، الشيخ مصطفى العلوي، شيخ الطريقة العلوية– في هذه المقاومة، والتطرق إلى أشكال ووسائل هذه المقاومة، التيّ انتهجتها الطريقة .

أما منهجية الجانب التطبيقي للدراسة ، هو **تحليل ونقد** لبعض **الموروث الصوفي المنسوب للقيادة الزمنية الروحية** ، والذي له علاقة ودور، في إثارة **عواطف جمهور المقاومة** وإشبلعه **بالفكر الجهادي**، لمقاومة المحتل الفرنسي وطرده من البلاد.

تندرج هذه الدّراسة ضمن الدّراسات الكيفية، من خلال طابع منهجيتها (تحليل ونقد) إضافة إلى ذلك، نعتمد على التحليل ذات البعد السوسيولوجي.

نقسم الفترة الزمنية التيّ اشتغلت عليها الدراسة، إلى فترتين زمنيتين:

– **الفترة الزمنية الأولى :** فترة المقاومات والانتفاضات الشعبية المسلحة : (من 1823 إلى 1916)

– تحديد التنظيمات الصوفية الطرقية الكبرى، التّي أطرت وقادت هذه المقاومات .

– تحديد القيادات الروحية الصوفية، التّي كان لها وظائف المشيخة، وساهمت في قيادة المقاومات، وكان لها نفوذ وتأثير روحي على أتباعها.

– **الفترة الزمنية الثانية :** فترة المقاومة السياسية والثقافية، (بعد 1920 إلى 1954) ركزت في هذه المرحلة على الطريقة العلوية ، بسبب بروزها في اعتماد مقاومة سياسية وثقافية وبوسائل جديدة ومتمّيزة، كالجرائد والمجلات والكتب والنوادي والجمعيات ، وكذلك دور قيادتها الروحية الزمنية، ممثلة في الشيخ العلوي المستغانمي والذي تبنى هذه المقاومة الجديدة، وساهم في إنتاج وسائلها.

– **خامسا: أهداف الدراسة**

1. ذكر أدوار الطرق الصوفية في مرحلة المقاومات الشعبية المسلحة، ومدى إسهاماتها في مسيرة النضال والكفاح لمقاومة المحتل الأجنبي.
2. إبراز قدرة الخطاب الصوفي، ونجاحه في تعبئة القبائل والأعراش، لمقاومة وطرد الاستعمار الفرنسي من البلاد.
3. مكانة الطرق الصوفية داخل المجتمع الجزائري، قبل وأثناء وبعد الاحتلال الفرنسي.
4. توضيح دور الطرق الصوفية، في الحفاظ على الهوية الدينية والوطنية، من خلال التصدي للسياسات الاستعمارية، الهادفة إلى طمس الدين واللّغة والتقاليد، من شخصية الجزائريين.

سادسا: تحديد مفاهيم الدراسة

سأتناول بعض المفاهيم إحتوتها الإشكالية وفرضيات الدراسة، تناولا إ جرائيا قصد توضيحها والوقوف على معانيها العامة.

1/ مفهوم التنظيمات الصوفية الطرقية : وهو مرادف لمفهوم الطرق الصوفية ومصطلح التنظيمات ، أنتجته الدراسات الإستشراقية الاس تعمارية ، بسبب خضوع الطرق الصوفية، إلى تنظيم هرمي وفق الشيخ، المقدم والأتباع.

2/ مفهوم المقاومات الشعبية المسلحة : وهي تلك الانتفاضات والثورات التي قام بها الجزائريون، لطرد الاستعمار الفرنسي من البلاد ، ابتداءً بمقاومة الأمير عبد القادر سنة 1832 إلى غاية نهاية هذه الانتفاضات سنة 1916 تقريبا .

3/ مفهوم المقاومة السياسية والثقافية : هو أسلوب جديد ظهر في بداية القرن العشرين لمقاومة الوجود الاستعماري الفرنسي، من خلال تأسيس الأحزاب السياسية، والقيام بالاحتجاجات والمظاهرات السلمية وإنشاء الجرائد ...ولقد تبنت بعض الطرق الصوفية هذه المقاومة، ممثلة أساسا في الطريقة العلوية.

4/ مفهوم السلطة الروحية الزمنية : وهي المشيخة الطرقية ، ظهرت لكّل طريقة زعامة دينية تتولى تسييرها والإشراف عليها، ومثال ذلك: مشيخة الشيخ الحداد للطريقة الرحمانية ، والأمير عبد القادر كمشيخة روحية وقيادة عسكرية، في الطريقة القادرية...الخ.

سابعا: الدراسات السابقة

هناك بعض الدّراسات السابقة ، التّي صادفتها وأنا أبحث عن المادة العلمية حول الموضوع كانت لي سبيلا، نحو الاهتداء المعرفي والمنهجي، وسببا مهّما في إثراء محتويات الدّراسة. هذه الدّراسات لها بعض العلاقة في المحتوى الإشكالي المطروح . وألخص هذه الدّراسات مبيّنا، جوانب الاستفادة منها وأذكر كذلك منطلقاتها المعرفية والإشكالية.

الدّراسة الأولى : بحث للدكتور أبو القاسم سعد الله بعنوان : السلطة والطرق الصوفية في المغرب العربي–في العهد العثماني– من خلال الوثائق المحلية.

ملخص البحث : تناول الأستاذ سعد الله في هذا البحث، جانبا مهمّا من تاريخ المغرب عموما، والجزائر خصوصا، في العهد العثماني ، من خلال تسليطه الضوء على "العلاقة بين السلطة والطرق الصوفية"، تلك العلاقة التّي اتسمت بالتحالف تارة، والتخالف أطوارًا أخرى، وهو ما جعل المؤلف يركّز في طرح إشكاليته، حول العوامل التّي أدت إلى تحالف السلطة الزمنية

(العثمانية) مع السلطة الروحية (الطرق الصوفية) ، ومن جهة أخرى تساءل عن نتائج كل من التحالف والتخالف؟ وحدد إطار دراسته بالمغرب العربي مكانًا، والقرن الخامس عشر إلى الثامن عشر زمانًا . واعتمد في معالجة هذا الموضوع على المصادر المحلية، من كتب الرحالة والمؤرخين والمتصروفة أنفسهم.

تضمن هذا البحث أربعة عناصر:

1/ السلطة والتصوف في الجزائر.

2/ السلطة والمتصوفة في تونس.

3/ السلطة والمتصوفة في ليبيا.

4/ السلطة والمتصوفة في المغرب.

أما جوانب الاستفادة من هذه الدّراسة فيمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1/ في صياغة الإشكالية وتحديها.

2/ في الإطار النظري وخاصة في فصل منه حول تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني.

3/ في استنتاج أنّ للخطاب الصوفي سلطة يمارسها اجتماعيا وسياسيا، وهو ما ساعدنا في تبلور وصياغة إشكالية الأطروحة وإسقاطها على مرحلة المقاومات الشعبية ا لمسلحة، ومرحلة المقاومة السياسية والثقافية. ضد التواجد الاستعماري الفرنسي.

الدّراسة الثانية : للدكتور محمد حلمي عبد الوهاب، بعنوان : السلطة وا لمتصوفة في إسلام العصر الوسيط.

ملخص الأطروحة : انطلق من دعوى أو مقولة المعرفة / العرفان بين الذات الإلهية والمتذوّق ، والمعرفة المباشرة أو شبه المباشرة، هذه هي التّي تهب الصوفي ، أو تترتب عليها الأمور المذكورة، واللواحق أو السلطات أو اللطائف والخصائص، التي قد يحسبها باحثون آخرون بين أصول التصوف ومغازيه العميقة، وفي الأصل ، فإنّ هذه العرفان اللّدني ، يعطي الولي سلطة أو سلطانًا يصطدم أو قد يصطدم بالسلطة السياسية . وهذا الأمر تدل عليه أو له بعض الوقائع والأحداث التاريخية التّي وقعت للأولياء أو العارفين بهذه السلطة أو تلك، مثل مقتل الحلاج أو السهروردي . كما يُدَل عليه على قلة وجود مشروعات أو طموحات سياسية ظاهرة لدى بعض الصوفية، مثل ابن مسرة، ومحي الدين بن عربي، كتاب اسمه: تدبير المملكة

الإلهية، وقد رأى بعض الباحثين في هذا العنوان دليلا على أنّ للصوفي ، مملكة يديرها أو يسيطر فيها، والسلطان السياسي لا يقبل الشراكة.

استنتج في نهاية هذه الأطروحة أنّ هناك صراع وقع بين السلطان السياسي والمتصوفة عبر العصور، أين كان لعلماء الرسوم (الفقهاء) دور كبير في توجيه هذا الصراع ضد المتصوفة بسبب أفكارهم ومعتقداتهم العميقة المبنية أساسا على لغة رمزية.

جوانب الاستفادة من هذه الدراسة:

1/ إثراء الإشكالية.

2/ في الفصول النظرية.

3/ في استنتاج أن للصوفية خطاب مميّز له سلطة تأثيرية ممارسة .

4/ في تحديد مفهوم: الخطاب،السلطة،سلطة الخطاب،سلطة الخطاب الصوفي.

5/ في مكوّنات الخطاب الصوفي وعناصره الجوهرية.

الدّراسة الثالثة : تحليل الخطاب الصوفي فـي ضوء المناهج النقدية المعاصرة، قدمته الباحثة "آمنة بلعلى" من الجزائر د راسة تحليلية – نقدية هامة في تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، نظرًا لأهمية هذا الخطاب الذي بات يحتل موقعًا هامًا داخل المنظومة المعرفية بشكل قوي وفاعل، وهذا يعود إلى ثرائه وقدرته على تخطي الحدود المكانية والفواصل الزمنية ، والتموقع في ال فضاءات الثقافية المناسبة ، والتعبير عن الحالات الفكرية والوجدانية والجمالية والفلسفية.

أرادت الباحثة من خلال هذه الدراسة البحث عن معالم نظرية حديثة، وخاصة ما له علاقة بالسيميائيات والتفكيك والتأويلية . أما الجديد الذي تقدمه هذه الدراسة ، هو أنها تجاوزت الطرح التقليدي في تحليل الشعر الصوفي إلى رصد التفاعلات النصية في الخطاب الصوفي وتحليلها. تقول بلعلي: "كان–إذن–همُ الخطاب الصوفي والمنهج معًا داعيًا لمحاولة الإلمام بأهم الظواهر النصية فيه، فكان لابد أن أتتبع التجربة التي أنتجت هذه الظواهر، ولكي تكون النماذج ممثلة، فضلت أن أرصد هذه الظواهر من أكثر الوجوه تمثيلا كأبي يزيد البسطامي والحلاج في القرن الثالث، والنفري والتوحيدي في القرن الرابع، ولما كان القرن الخامس فارغًا إلا من الأخبار والكرامات، والتي مثلت لها لعبد القادر الجيلاني، وقفت عند ابن عربي ومن عاصره كابن ا لفارض، بعدما تأكد لي أن التجربة والكتابة الصوفية بلغت ذروتها عند هذ ا الصوفي المتميز (ابن عربي)، وتبين لي أن سعة الموضوع وشموليته عدة قرون ، ستسمح لي

بدراسة كشفية لمظاهر الخطاب وأشكاله، واعتبرت المنحى الكشفي هذا أحد أقطاب البحث المهمة بالنسبة إلي".

تنطلق الباحثة في دراستها هذه من افتراضات أهمها، عدم التسليم بلا نصية الخطاب ولا أدبيته، بل اكتشاف كيف يشتغل المعنى في الخطاب الصوفي؟ وكيف تعالج مظاهره التواصلية؟

لقد اعتمدت "بلعلى" على طريقة أشبه ما تكون بالدراسة النسقية ، التي تنظر إلى الخطاب الأدبي على أنه نسق من الاتصال السيميولوجي، والخطاب الصوفي نسق من الاتصال الأدبي، وتحقيق لإمكانات أنساق اللغة العربية . وهذه الدراسة، تتجاوز في أهم جوانبها وصف البيانات المحايثة للدلالة، ووصف العلاقات بين المكونات مع أخرى خارجية كالتلقي الفعلي ونصوص الثقافة المركزية وهنا يبدو العنوان: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة مفسرًا لكل ما تثيره الإشكالية من أسئلة.

تأتي هذه الدراسة في أربعة فصول متتالية : جاء الفصل الأول: بعنوان:"وضع التلقي في خطاب فعل الحب"، وفيه محاولة لرصد طبيعة الخطاب الصوفي في بداياته من خلال الشعر، ومن جهة أخرى، رصد تداوله بين المتلقين، وردود أفعالهم بإزائه وكيف كان التواصل مع هذا النوع من الخطاب، ووقفت الباحثة عند ضغوط التلقي ، التي عبرت عن التفاعل السلبي بينهم وبين المتصوفة الذي انتهى بمصرع الحلاج (...) واستعانت بأهم مفاهيم نظرية التلقي في صيغتها المتميزة عند H.R.Jaus و Wiser كمفهوم التفاعل، وأفق الانتظار والمسافة الجمالية.

ومن منطلق التواصل ذاته الذي هو جوهر نظرية التلقي ، تعرضت الباحثة في الفصل الثاني من "البديل الخطابي للتواصل " إلى المظهر التداولي لخطاب المعرفة ، في الحديث الصوفي. وكيف عمد كل من النفري والتوحيدي في القرن الرابع، في وقت بلغت أزمة التواصل ذروتها بعد مقتل الحلاج سنة 309هـ، إلى تجسيد التفاعل والتواصل من خلال أفعال الكلام وإستراتيجية التحاور التي تلخص العلاقة " عبد/رب"، وتحقق التفاعل بين الخطاب الصوفي والمتلقي.

واحتكمت الباحثة في الفصل الثا لث، الذي عنونته ب :"تمفصلات فعل الحكي " إلى السيميائيات السردية التي ساعدتها في الكشف عن موجهات تشكل الحكي ، وكيفية اتساع دائرة الاتصال بين المتصوفة الآخرين من خلال تلك الموجهات كالشطح والرؤيا، والتي أسهمت في شيوع جو الحكي وتنوّع مظاهر النوع القصصي (...) وأرادت بكلمة (تمفصلات) دلالتها العامة

على النشاط السيميائي للمتلفّظ بمراعاة نتيجة ذلك النشاط، وفي الوقت نفسه اعتمدت مفهوم (هيمسليف) للتمفصل ، باعتباره تحليلاً للنظام.

أما اكتشافها للفعل التواصلي من خلال نصوص الكرامة الصوفية، مكنها من الإجابة عن جانب مهم من إشكالية البحث، وهو أن التغييب الرسمي للخطاب الصوفي وازته ممارسة تأثير في جماهير عريضة، وأدت إلى نشأة الطرق الصوفية التي ما زالت حتى عصرنا هذا.

وكان الفصل الرابع والأخير الذي عنوانه "العلائقية النصية" بمثابة الإجابة عن الجزء الأخير من الإشكالية،وهي علاقة الخطا ب الصوفي بالدين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية في محاولة لتتبع التفاعل الذي أقامه المتصوفة مع النص القرآني استنباطاً وتأويلاً، وبالحديث القدسي. إضافة إلى وجوديته، في بنيوية الباحث الفرنسي "جيرار جونيت" ما ساعدها في كشف وتعليل هذه الظاهرة دون إسقاط إيديولوجي ولا تأويل ذاتي. وأخيراً ، خاتمة البحث تضمنت أهم نتائج الدراسة مع عرض بعض التساؤلات التي لم تجيب عنها الباحثة، وكذلك اقتراحات رأت فيها الباحثة بدايات طيبة لموضوعات مهمة لمن أراد البحث في الخطاب الصوفي . دراسة هامة، أسهمت من خلالها "بلعلى" في إعادة قراء ة الأدب الصوفي، من أجل تشكيل معرفة ووعي جديد بتراثنا العربي، ومن ثمة، بذواتنا، وخاصة أمام ما كتب عنه من دراسات تتكاثر دون أن تضيف شيئاً إلى فهمه والاقتراب من طبيعته ورصد أشكاله وتصنيف أنواعه وأنماطه وإدراك علاقته بباقي نصوص الثقافة الإسلامية.

جوانب الاستفادة من هذه الدراسة:

1/ في الجانب التطبيقي : وخاصة في منهجية تحليل الموروث الصوفي كنموذج خطاب، له سلطة تأثيرية.

2/ في تحديد المفاهيم والمصطلحات.

3/ في إثراء عناصر إشكالية الدّراسة.

4/ في تطور الخطاب الصوفي عبر العصور وأهم العوامل المساهمة في هذا التغيّر.

الدراسة الرابعة: بركة السلطان :الزوايا الدينية ودورها السياسي

نور الدين الزاهي (الدار البيضاء، 1952) واحد من أهم الباحثين المغاربة في المجالين السوسيولوجي والأنثربولوجي، له العديد من الإصدارات الفلسفة واليومية(الزاوية والحزب، المقدس الإسلامي)بالإضافة إلى بعض المؤلفات المشتركة مع باحثين آخرين ،وكتابه الصادر عن دفاتر وجهة نظر في 128 صفحة من الحجم الصغير، والمقسم إلى خمسة فصول أساسية

(حركية الصلحاء- الصالح أو الشيخ المفوض بطريقة رمزية- الصالح والسلطان السياسي- إسلام الزوايا أو الإسلام السياسي- البنية التنظيمية للزاو ية أو طرق تصريف المعتقد داخل المجتمع) هو كتاب يعمل وبكثير من الدقة والجهد الأكاديمي ، على الاقتراب من عالم الزوايا الدينية في المغرب ، انطلاقا من القرن السادس عشر ومحاولة تفكيك بنياتها التنظيمية وآليات اشتغالها الداخلية، وكشف علاقاتها السرية والواضحة مع السلطان السياسي.

استهل الباحث نور الدين الزاهي الفصل الأول ، بتحديد الحقل الدلالي للصلاح باعتباره مقابلا لصلاح الخلق ، وهذا المقابل الدلالي يحمل ضمنيا فكرة بروز الصالح ، باعتباره رهينا بوضعية الفساد بلغة الصلحاء أو بوضعية الأزمة بالإصطلاح المعاصر، وبمعنى آخر يعتب ر الفساد في المجتمع شرطا مؤطرا لنشأة حركية الصلحاء ، ذلك أن الصالح لا يمكن له أن يجسد طبيعته الصلاحية إلا ضمن وضعية فاسدة، وقد عرف المغرب في القرن السادس عشر نضج بعض الشروط، التي يمكن اعتبارها شروطا مؤطرة لحركية الصلحاء ، وتتمثل في الصراعات السياسية بين المرينيين والوطاسيين، وتهديدات الأتراك العثمانيين المتواجدين بالجزائر ، وسقوط الكثير من الشواطئ المغاربية تحت قبضة الاحتلال البرتغالي، وتوالي سنوات الجفاف والمجاعة والتطاحن حول الأرض والطرق التجارية ، بالإضافة إلى تعامل بعض القبائل القريبة من المدن الساحلية مع الاستعمار البرتغالي.

بعدها انتقل الباحث لتحديد الفوارق بين ما يسميه بالصلحاء وبين المصلحين ، فيرى أن الاختلافات بين الأول والثاني اختلافات في الأشكال التاريخية التي اتخذها كل و احد منهما حيث اتخذ الإصلاح عند الصلحاء ، وجها دينيا تمثل في منح الدين ؛ موقعا أساسيا في بنية المجتمع السياسي. كما أن الوجه الديني للإصلاح برز أيضا في المجتمع المدني؛ حيث أصبح الدين ممحورا حول مرحلة الإسلام الأولى، والمتمثلة في مرحلة النبي التي أصبحت العودة إليها مصدرا أساسيا لشرعية الخطاب الديني ، وهو ما أحدث تحولات في المجتمع المغربي ، كما أن الأوجه الأخرى لعملية الإصلاح ، التي قادها الصلحاء ، خاصة على المستوى الإيديولوجي تتمظهر في عملية إحياء جديدة للتراث الموحدي ، وبالضبط لتراث المؤسس محمد بن تومرت باعتباره كان محطة أساسية في تاريخ الارتباط الديني ، وهو ما سيتم استثماره من طرف الصلحاء قصد تمي يز الشرف ، بجعله مجالا عاما وذلك بفتحه على آفاق فكرية مختلفة كالمتصوفة والمهدوية والتراث الموحدي، ويعتبر الباحث أن الالتقاء بين المجال الشريف والإصلاحي لم يكن التقاء ا اعتباطيا، لأنه جاء كاختيار واع بأهمية المنطقة على المستوى

الإيديولوجي، وأهمية استثمار الصلاح من أجل تأسيس سلطان سياسي جديد . لكنه يخلص إلى أن سبب توقف هذا التلاحم بين الشرفاء والصلحاء ، يعود إلى الإدماج الذي تم تحقيقه بين الشرفاء والصلحاء، ولم يكن مرتكزا على الدين والجهاد فقط، إذ أن هذا التقارب كانت له أهداف وغايات سياسية واقتصادية، فرضت تطبيق مبدأ الضرورة، باعتباره منطق الحاجيات المادية- الواقعية والسياسية للدولة الصاعدة ، وبالتالي خضوع الصلحاء للأمر الواقع ، واكتفائهم بخدمة السلطان السياسي.

في الفصل الثاني من هذا الكتاب فقد ناقش فيه الباحث ؛ موقع الصالح في النسق الإيديولوجي الديني، باعتباره مصلحا دينيا واجتماعيا وسياسيا، حيث يرى أن أي تدخل للصالح في الحقل الديني قصد إصلاح وضعية (الفساد)، سيتخذ بالضرورة طابعه السياسي والاجتماعي على اعتبار أن البنية الثقافية الإسلامية ،تعرف هذا التداخل والترابط بين هاته المستويات، وهو ما يجعل مهمته في الحفاظ على توازن الجماعة عبر الرأي السلمي المستند على طبيعته كرجل صالح.

ينتقل بعدها نور الدين الزاهي ، للحديث عن الخصائص التي تميز الحقل الديني الإسلامي، عن الحقل الديني المسيحي واليهودي، والتي تتمثل في وحدانية الله وغياب الوساطة والتفويض، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى أن يحت ل القائد السياسي للأمة ، موقعا سياسيا لأنه يوحد العلاقة الأفقية بين أفراد الأمة ، وموقعا دينيا لأنه يجسد ويطبق ويسهر على سلامة وديمومة العلاقة العمودية بين الفرد والله ، مما يلغي عن أفراد الأمة أية شرعية دينية لمنافسة الخليفة والسلطان.

نجاح عمل الصالح الميد اني، فهو يعود بحسب الكاتب إلى ارتباطه الكبير مع خصوصية وتميز المجال الذي يتجذر فيه ، وأيضا لطبيعته الكاريزمائية التي يتمتع بها هذا الصالح؛ وهو ما يعطيه نوعا من السلطة التي يمارسها على الآخرين، والتي تتجلى وبصفة خاصة في الحظوة والتكريم اللذين يحاط بهما من طر ف جماعته، وحتى من طرف الجماعات الأخرى وهو ما يسهل عليه من جذب الناس إليه والتفافهم حوله ، وبالتالي تحويل هذه المكاسب إلى مؤسسة دينية تتمثل في: (الزاوية).

وفيما يتعلق بالفصل الثالث فقد بحث فيه نور الدين الزاهي ، العلاقة التي تحكم الصالح بالسلطان حيث لاحظ أنه ونظرا لسلطته المؤسسة على طابعه الكاريزمائي ، ولطبيعته كمفوض من غير مفوض رسمي تطرح على الصالح ، مشكلة نوعية العلاقة التي يجب أن يرسيها مع

السلطان السياسي، لأنه وكما يرى فإن الصالح لا يعيش تحت ظل إلزامات محددة واضحة من طرف هذا السلطان، الذي عمل الصلحاء بأنفسهم على خلقه وترسيخ حكمه.

بعدها بحث الكاتب في أشكال التأسيس الإيديولوجي وما ارتبط به، حيث وجد أن لحظات التأسيس السياسي ، كانت دائما ما ترافق بأشكال تأسيسية رمزية تعكسها بعض الكرامات، بما لها من أهمية كعنصر مكون للبنية المعرفية والرمزية للمجتمع ، لذا كانت الكرامات مصاحبة لتأسيس أي سلطان سياسي جديد يستنجد هو الآخر بقوى قدسية /إلهية تمكنه من توحيد كل الفئات الاجتماعية وتحقق له القبول من طرف الجميع، لذا يرى الباحث في آخر هذا الفصل أن كرامات الصلحاء ، وضمن هذا الإطار هي شكل تعبيري تراجيدي عن تناقضهم الداخلي البنيوي وبصرياغة أخرى ووفق تعبيره ، (إنه شكل تعبيري عن نهاية تراجيدية) رغم أن هذه النهاية التراجيدية، ستجد في الزوايا شكلا تأسيسيا جديدا وفاعلا.

إسلام الزوايا أو الإسلام السياسي:

يتناول الباحث في هذا الفصل العلاقة بين المخزن والزوايا، وهي العلاقة التي يجدها تتحدد في تصروين: التصور الأول يتمحور حول نقطة واحدة، تتمثل في حضور ما هو سياسي ضمن البنية المرجعية للزوايا ، وبسبب ذلك يتم نعتها بمجموعات الضغط ، أما التصور الثاني فهو الذي يذهب إليه الباحث عبد الله العروي ، والذي لا ينفي من خلاله حضور السياسي ، في بنية الزاوية المرجعية لكنه يجعل حضور الزاوية في المجتمع المغربي ، رهينا بإرادة السلطان السياسي ومعتبرا إياه العامل الحاسم، في منح حضور الزوايا مشروعية.

بعدها ينتقل للحديث عن كيف أن نتائج هذه العلاقة بين المخزن والزوايا ، حددتها نهاية القرن التاسع عشر التي عرفت عملية مخزنة كاملة ل بعض الزوايا ، من جهة ودفعت بزوايا أخرى نحو الإسلام الجهادي . وحيث لاحظ المؤلف أن المخزن العلوي ، عمل على ترويض الزوايا وذلك ضمن إستراتيجياته السياسية ، من أجل استعمالها كأدوات لترتيب سيطرته وتبريرها وهي العملية التي خضعت لسيرورة طويلة الأمد ، امتدت منذ أول سلطا ن علوي إلى حدود النصف الأول من القرن ال عشرين (لدرجة يمكن أن نقول معها أ ن تاريخ الزوايا هو تاريخ إضعافها بأشكال مختلفة)، ورغم أن الطرق التي كان يستعملها المخزن ، من أجل ضمان ولاء الزوايا تبدوا مختلفة إلا أنها تبقى في الأخير ، تصب في نفس الهدف فهنالك الهبات ال عقارية وربط مصلحة الزاوية بمصلحة المخزن ، وتفويض جزء من سلطته للزاوية ، قصد إدارة المنطقة الواقعة تحت نفوذها بالإضافة أيضا إلى الظهائر السلطانية ، بوصفها اعترافا رسميا من طرف

المخزن بالزاوية ، مما سيؤدي بها في الأخير كما لاحظ الباحث ، إلى أن تتحول إلى زوايا مخزنية، مهمتها ضمان الاستمرار التعاقبي للسلالة الحاكمة، وذلك من خلال قوتها الأخلاقية

لكن على هامش عملية المخزنة التي خضعت لها زوايا كثيرة ، فإن زوايا أخرى حاولت الحفاظ على استقلاليتها النسبية ، اتجاه المخزن والمستعمر وذلك راجع إلى حفاظ المجال الجغرافي الذي تواجدت به مثل هذه الزوايا ، على استقلاليته من نطاق السيطرة المخزنية المباشرة، كما أن البنية المذهبية لهذه الزوايا لم تكن سنية صرفة ، بل كانت المعتقدات المحلية تتدخل أيضا في بنائها المذهبي والإيديولوجي.

البنية التنظيمية للزاوية أو طرق تصريف المعتقد داخل المجتمع:

أما في الفصل الخامس والأخير من هذا الكتاب ، فقد عمد فيه نور الدين الزاهي إلى البحث في البنيات التنظيمية للزوايا ، بما يفرضه تناول هذه القضية إلى تحديد نوعية الحضور المنظم داخل الحقل الديني ، أي الحضور التراتبي والذي تظ ل الزوايا من خلاله على الإسلام الكوني والمعتقدات المحلية، حيث يتخذ هذا الشكل التنظيمي التراتبي، مستويات ثلاثة: المستوى المذهبي وهو العنصر المؤطر دينيا ونظريا وإيديولوجيا للأتباع، وهو عبارة عن ضوابط مرجعية تميز طريقة عن أخرى، وتحدد لأفرادها الطريق المؤدي إلى الله.

المستوى التنظيمي ويتمثل في طرائق تنظيم علاقات التواصل بين المريدين فيما بينهم وأيضا بينهم وبين شيوخهم، كما تتحدد مهمة هذه الضوابط في توحيد مريدي الطريقة ، على أسس وعلاقات تميزهم داخل حقل الزوايا بشكل خاص ،والمجتمع بشكل عام.

المستوى الميداني وهو الوجود المادي للطريقة والمتمثل في الزاوية، ذلك أنه من دون زاوية لا يمكن لأي طائفة الإعلان عن وجودها.

ويرى الكاتب أن قوة الزاوية الميدانية، تظهر أول ما تظهر في لحظاتها التأسيسية الأولى ولهذه الأسباب ، تحقق الزاوية في لحظاتها التأسيسية حظوتها وقوتها ، واتساع حقل نفوذها الديني وطاعة أتباعها الكاملة، رغم أنه يخلص في الأخير إلى أن هذه الزوايا ، لا تنجوا هي الأخرى من القانون الخلدوني المتعلق بالدول والمتشكل من لحظة التأسيس فلحظة القوة ثم لحظة الانحطاط، لكنه مع ذلك يرى أن الحالة التنظيمية اللامركزية ، تبقى هي الطريقة الوحيدة التي تمنع من تفتيت وحدة الزاوية والحد من نفوذها.

جوانب الاستفادة من هذه الدّراسة:

1/ الوقوف على الطرح الإشكالي وإثرائه وتحديده تحديدا علميا، وفق طبيعة الدراسة ومقتضياتها.

2/ في الجانب النظري : ساعدتني هذه الدراسة، في ضبط محتوى بعض الفصول النظرية خاصة في ضبط محتوى الفصل الثالث والرابع.

3/ الاستفادة منها من خلال الوقوف على مفهوم الخطاب الصوفي وعلاقته بالسياسي ، وتحديد جوانب التأثير والتأثر داخل النظام الاجتماعي ، وهو عنصر مهم استفدت منه من خلال إسقاطه على عناصر الموضوع وفصوله.

4/ وجود سلطة يمارسها ال تصوف ومؤسساته داخل ا لمجتمع المغربي، من خلال الزوايا المشايخ، الأتباع، وهو عنصر وظفته في تتبع التصوف ومؤسساته في الجزائر، خلال المرحلة الاستعمارية، وتوضيح جوانب تأثيراته على المجتمع الجزائري.

ثامنا: صعوبات الدراسة

1-صعوبة التحكم في موضوع الدراسة نوعا ما، نظرا لاتساع إشكاليته.

2-صعوبة التحكم في منهجية الجانب التطبيقي للدراسة، نظرا لنقص المادة العلمية فيه.

3-صعوبة الإلمام بموضوع الدراسة ، نظرا لشساعة حقله وتشعبه، (تعدد الطرق الصوفية في الجزائر).

الفصل الأول

مفهوم: السلطة، الخطاب، سلطة الخطاب،سلطة الخطاب الصوفي

أولا : مفهوم السلطة

ثانيا : مفهوم الخطاب

ثالثا : مفهوم سلطة الخطاب

رابعا : مفهوم سلطة الخطاب الصوفي

أولا : مفهوم السلطة

المفهوم العام للسلطة

بداية يجب أن نشير إلى أن تناولنا لأي مصطلح من المصطلحات، أو مفهوم من المفاهيم السوسيولوجية، ما هو إلاّ لغرض البحث والدراسة و التحليل من أجل الوصول إلى ماهية ذلك المصطلح أو المفهوم، حتى نستطيع أن نحدده بشكل علمي، وذلك لغرض استخدامه في تحليل وتفسير ودراسة الظواهر الإ جتماعية، إلاّ أنّ ذلك لا يعني الفصل الكامل بين تلك المصطلحات والمفاهيم المختلفة حيث أنّ تركيب وتعقيد الظاهرة الإنسانية بصفة عامة والاجتماعية بصفة خاصة، يجعل تلك المصطلحات والمفاهيم كذلك مركّبة ومتداخلة، لا تتعارض في غالب الأحيان، بقدر ما تكون مكملة لبعضها البعض في تفسير النظم الإجتماعية.

يعد مفهوم السلطة من أكثر المفاهيم السوسيولوجية استخداماً في إطار علم الاجتماع بصفة عامة ، وعلم الاجتماع السياسي بصفة خاصة ، فإنّ الدارسين والعلماء والمتخصصين رغم الإجتهادات الكبيرة في هذا المجال، لم يتفقوا على تحديد هذا المفهوم إصطلاحاً، بل أنّ الكثير من الآراء والاجتهادات تتباين مع بعضها البعض أحياناً وتتضارب أحياناً أخرى.

رغم الإ هتمام الكبير والاستخدام الواسع لمفهوم السلطة في إطار الدراسات والأبحاث السوسيولوجية، إلاّ أنّنا نلاحظ بوضوح التداخل في استخداماته ، وإحلاله بديلاً بعض الأحيان لمصطلحات ومفاهيم أخرى، مثل الدولة ، والحكومة، والقوة، والنفوذ، والسيطرة ، على سبيل المثال، حيث نرى أنّ بعض العلماء استخدم مفهوم السلطة كمرادف، بل وبديل في بعض المرات، لمفهوم الدولة، في حين أنّ الدولة كيان سياسي يمارس السلطة عن طريق استخدام القوة المشرّعة، فالسلطة لا تتوقف على استخدام القوة فقط، بل وعلى شرعيتها أيضاً ، فرغم أنّ السلطة تعني في طبيعتها وجود ع لاقة أمرية بين آمر ومأمور، إلاّ أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أن تفرض إرادة على طرف آخر، وإن ينصاع هذا الطرف الأخر للأوامر وحسب، عند ذلك تكون العلاقة علاقة قوة يسودها الإجبار والإكراه، وتوجد إشكالية التداخل بين مفهومي السلطة والنفوذ، فإذا كانت السلطة تعني القوة الشرعية، فإنّ النفوذ هو الاستطاعة والقدرة على التأثير فالسلطة هي نفوذ مشروع بينما النفوذ هو كسلطة غير مشروعة .

إنّ موضوع السلطة قديم قدم المجتمعات البشرية، حيث لا يمكن أن نتصور أي تجمع إنساني دون أن تكون به سلطة بأي طريقة من الطرق، فمنذ المجتمع اليوناني القديم نجد إشارات واضحة في فكر "**أرسطو**" عندما تناول موضوع الدولة المدينة، حين أشار إلى أنّ شرعية الدولة تقوم على السلطة، وشرعية السلطة هي قيامها لمصلحة المسود، ويرى أنّ سلطة السيد على العبد هي لمصلحة العبد، مع أنّ مصلحة السيد ومصلحة العبد تتماثلان حينما تكون المشيئة الحقيقية للطبيعة هي التي تعين للسيد وللعبد المستوى الذي يشغله كل منهما ويشير إلى أنّ سلطة الوالد على الأسرة غايتها مصلحة الخاضعين لها، أو أنّها مصلحة مشتركة.

يرى "**أرسطو**" في السلطات العامة، حينما تكون المساواة الكاملة للمواطنين هي القاعدة بأنّ لكل منهم الحق في مباشرة السلطة في دوره، ومن الطبيعي أن يرى الجميع التناوب في مباشرة السلطة شرعياً، ويقرّون لغيرهم حق الفصل بنفسه في مصالحهم مثلما سبق لهم الفصل في مصالحه، لكنهم فيما بعد، قد توحي إليهم المزايا التّي تجلبها السلطة وإدارة المرافق العامة بالرغبة في أن يبقوا في السلطة دائماً بعد أن ذاقوا الاستمتاع بها، فتصبح سلطتهم مستمدة من رغبتهم الخاصة.

من البديهي إذن أن يقال إنّ الدساتير كلها التّي تقصد المنفعة العامة صالحة، لأنّها تراعي العدل، وكل الدساتير التي تقصد المنفعة الخاصة للحاكمين ليست إلاّ فساداً للدساتير الصالحة، فإنّها تشبه سلطة السيد على العبد، في حين أنّ المدينة على الضد من ذلك، ليست إلاّ جماعة من الناس الأحرار.

تجدر الإشارة، إلى أنّ تطور الفكر الاجتماعي وتقدم الفكر السياسي، وصولاً إلى الفكر الجماهيري، أثبتت أنّ هذا التقسيم الطبقي، والتمييز بين الحكام والمحكومين هو الذي خلق العلاقات الظالمة، التّي تعاني جراء نتائجها المجتمعات البشرية، والتّي ما زالت تعمل جاهدة لتصحيحها.

قد يختلف مفهوم السلطة العامة من مجتمع لآخر، ومن تقاليد سياسية لأخرى، وهو مركب من عناصر مادية ومعنوية، وتبعاً لذلك فإنّنا نجد مجموعة من التعريفات نذكر منها:

تعريف "**والتر بكلي**" **walter buckley** للسلطة: هي التوجيه أو الرقابة على سلوك الآخرين لتحقيق غايات جمعية، معتمدة على نوع من أنواع الاتفاق والتفاهم، وهكذا تتضمن

السلطة الامتثال الطوعي الذي هو حالة سيكولوجية تعبر عن تنسيق أو تطابق في التوجه نحو الهدف لدى كل من الطرفين، الممارس للسلطة، والممثل لها، أي أنّ الرغبة في الوصول إلى الغايات والأهداف المجتمعية تجعل هناك نوع من التوافق في الوصول إلى المصلحة العامة العليا، وهذا ما يجعل الجهة الآمرة ، أي التي بيدها السلطة، تضمن امتثالاً طوعياً ممن يشملهم الطرف الثاني، أي الجهة المأمورة ، ويأتي ذلك من دوافع نفسية للجماعات الإ جتماعية، التي تسعى إلى ضمان مصالحها في إطار هذا السياق .

يعرف "**بيرو (bay rod)** السلطة: بأنّها قوة في خدمة فكرة، إنّها قوة يولدها الوعي الإجتماعي وتتجه تلك القوة لقيادة الجموع للبحث عن الصالح العام المشترك، قادرة على أن تفرض على أعضاء الجماعة ما تأمر به، ويرى أنّ السلطة ليست قوة خارجية توضع في خدمة الفكرة، ولكنها قوة ذات الفكرة نفسها.

تكون السلطة هنا مرادفة لمفهوم القوة ، إلاّ أنّها ليست القوة القهرية ، بل القوة المقبولة اجتماعياً، لأنّ استخدامها يأتي في إطار البحث عن المصلحة العامة ، التي تهم كل أفراد المجتمع، لذا فإنّها حق لبعض الأفراد لممارسة القوة، وإصدار الأوامر والتعليمات.

يعرف الدكتور "**أحمد زكي بدوي** " السلطة بأنّها: القوة الطبيعية أو الحق الشرعي في التصرف وإصدار الأوامر في مجتمع معين، ويرتبط هذا الشكل من القوة بمركز اجتماعي، يقبله أعضاء المجتمع بوصفه شرعياً، ومن ثم يخضعون لتوجيهاته وأوامره وقراراته، إلاّ أنّه يشير إلى أنّ التركيز المفرط للسلطة أو عدم وجود رقابة شديدة على ممارستها، يؤدي إلى إساءة استعمالها، ويطلق على من يتصف بهذا الاتجاه أنّه استبدادي، أي أنّه لا يستمد سلطته من إرادة الشعب، بل يفرضها على الناس بالقوة.

أمّا التعريف الآخر للسلطة عند،باور **Power** : فإنّها القدرة أو القوة التي تمكن من السيطرة على الناس ، ومن الضغط عليهم ورقابتهم، للحصول على طاعتهم والتدخل في حريتهم، وتوجيه جهودهم إلى نواح معينة، وفي مقارنة منه لأفكار "**ماكس فيبر**" فإنّه يشير إلى أنّ السلطة هذه تستمد من شخصية الحائز عليها أو من التقاليد ، أو كنتيجة لاحتكار الثروة، أو من القوة العسكرية. وإذّا ما نظرنا إلى المصطلحين باللغة الإنجليزية نجد أن المصطلح الأول هو (Authority) ليس له أي معني سياسي إلاّ إذّا أضيفت له كلمة (Political)، أمّا

المصطلح الثاني (Power) فهو يعني السلطة المجردة ويعني كذلك السلطة السياسية، أي سلطة الدولة .

1- التعريف اللّغوي : يحيل البدء الدلالي لمصطلح "**سلطة**" إلى مفاهيم متباعدة في تقاربها الدلالي، بيد أنّها متقاربة في تباعدها الإحالي، فالسلطة بتعبير **ابن منظور** اسم للتسلط والقهر "**السَّلاَطَةُ**" : **القهر**"[1] وهو تحديد ينفذ إلى صميم وعي فعل القهر باعتباره سلطة ، كما لو أنّ البصيرة العربية التّي صاغته تعبر، في الأساس عن تأسيس بنيوي لموقف الإنسان العربي اتجاه السلطة، كل السلطة والسليط الطويل اللّسان وله تمظهران : فإمّا أن يكون صخبا ضجيجا، امرأة سليطة: أي "صخّابة" أو يتمظهر فصاحة حادة "سليط: أي فصيح حديد "اللّسان" كما لو أنّ الفصاحة الحادة تضمر في بنيتها قهراً خلف جدار الحروف، فسليط اللّسان يمتلك قدرة تسلطية يتوسط سلطة الفصاحة .

فالسلطة اسم من السلطان، وهو: الوالي، وجمعه سلاطين. والسلطان: صاحب الحجة أو صاحب الشدة والسطوة والحدة، أو صاحب القدرة. وبالرجوع إلى لسان العرب وتاج العروس [2] نجد أنّ ثمة معاني أربعة اشتقت منها كلمة "سلطان" وهي الحجة والبرهان، وسمي الخليفة سلطاناً لأنّه ذو حجّة يقنع الرعية وله تخضع، الشّدة والحّدة والسطوة، فسلطان كل شيء حدته وشدته وسطوته وسمى الوالي سلطاناً، لما يتمتع به من شدة وحدة وسطوة.

يرى "**جاك مارتان**" (jack martine) ، وجوب التفرقة بين الكلمتين ، فالسلطة والقوة "أمران مختلفان: القوة هي التّي بواسطتها تستطيع أن تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أنّ السلطة هي الحق في أن توجه الآخرين أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك والسلطة تتطلب قوة. غير أنّ القوة بلا سلطة ظلم واستبداد.[3]

السلطة في القران الكريم:

لم ترد كلمة "**سلطة**" في القرآن الكريم، ولكن ورد بعض مشتقاتها مثل "تسَلَّطَ" و" يُسَلّطَ " و"سُلطَان" فوردت كلمة " سلّط " مرة واحدة في الآية القرآنية " وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ"[4] ووردت كلمة "يُسَلِّطُ" في قوله تعالى " وَلَكِنَّ اللهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ

---

[1] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب ، دار صادر، بيروت، 1956، المجلد 7 ، ص: 32.

[2] مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة و تحقيق على يسري، دار الفكر، بيروت ، ج 10 ، ص ص : 292،293.

[3] جاك مارتان ، الفرد والدولة، ترجمة عبد الله أمين ، مراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة، بيروت، 1962، ص: 146.

[4] القرآن الكريم ، " سورة النساء" الآية :90.

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ "[1]، ولم ترد في غير هذا الموطن ، فيما وردت كلمة "سُلْطَانٌ" في سبعة وثلاثين موطناً [2].

وبالرجوع إلى كتب التفسير نجد أنّ للسلطان في القرآن الكريم معنيين:

الأول: الحجة القوية القاطعة، وهي ما أطلق عليها القرآن لفظة "**برهان**" في أكثر من موضع ، كقوله تعالى: " تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "[3]، وقد جاء هذا المعنى موافقا للمعنى اللّغوي حيث القوة في الإثبات هي حقيقة الحجة .

الثاني: القدرة القاهرة و القدرة الغالبة، أي السيطرة وجاء هذا المعنى أيضا موافقا للمعنى اللّغوي من حيث كون القوة المادية هي أبرز مظاهر السلطة. ومن المواطن التّي فسر فيها المفسرون كلمة "**سُلطان**" بمعنى " **القوة** " قوله تعالى: " يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا لاَ تَنْفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانْ "[4]، أي بقوة تسيطرون بها على قوانين السماء والأرض، قال الزمخشري: "يعني بقوة وقهر وغلبة، وأنّى لكم ذلك".[5] وقال الرازي: " لا تنفذون إلاّ بقوة، وليس لكم قوة"[6]. وقال ابن عاشور: " السلطان: القدرة"[7] فتدل أقوال المفسرين المفسرين السابقة على أنّ لفظ "**السلطان**" ورد في القرآن بمعنى "**القوة**" أو بمعنى "**الحجة والبرهان**" .

السلطة واردة في القرآن إذاً بمعناها اللّغوي، وهو: القوة والقدرة والسيطرة. كما وردت لفظة "**خليفة**" لتدل على "**السلطان**" بالمعنى السياسي المتعارف عليه في قوله تعالى : " يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَاسِ بِالْحَق"[8] الأمر الذي يعني "أنَّ القرآن يعكس إدراكا إدراكاً مباشراً للسلطة في جوهرها السياسي، فالنّبي داوود لم يكن نبيا فحسب ولكنّه خليفة مأمور أن

(1) المصدر نفسه ، " سورة الحشر" الآية :6.

(2) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث ، القاهرة ، 2000 ص: 436،435.

(3) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية:111.

(4) المصدر نفسه ، سورة الرحمن، الآية: 33.

(5) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، الكشاف عن الحقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، دار الفكر، بيروت، ج 04، ص: 47.

(6) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، التفسير الكبير ، دار الفكر ، بيروت ،ج 29 ، 1995 ، ص: 114.

(7) محمد الطاهر بن عاشور ، التحرير والتنوير ، ج27 ، ص:259.

(8) الآية 26 من سورة النور .

يحكم بين الناس بالحق"[1].

تعريف السلطة إصطلاحا:

الواقع أنّ السلطة تنطوي على إشكالات شتى بطبع ضمنها وضع تحديد شامل لها ، فمن جهة يتضمن التعريف بحد ذاته جانباً سلطوياً، "فإعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية لأنّه سيدعي لا محالةَ أنّه القويم السليم وبذلك سيتضمن بل يمارس قهراً ملحوظاً، فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقة بين الدال والمدلول ، وإنّما هو أيضاً فرض المفاهيم على الأشياء"[2]. بالإضافة إلى غموض السلطة ذاتها ممّا يؤدي إلى إشكالية تعريفها " لإدراك ماهيتها أو طبيعتها فمصطلح السلطة ملتبس برغم انتشاره، غامض المعاني رغم ملامحه التّي تبدو واضحة عند الممارسة".[3]

كما لاحظ "**فوكو**" (**fooko**) ، فإنّ كلمة "**سلطة**" تسبب الكثير من سوء الفهم، وهذا اللبس نابع أساساً من أصلها أو هويتها وأشكالها المتباينة ووحدتها أيضا . لذّا فإنّ معظم تعريفات السلطة لا تخرج في مجملها ، عن حدود تناولها من خلال الإطار اللّغوي أو المعرفي أو الديني –الأخلاقي، ومن هذه التعريفات:

1 -**السلطة بمعناها العام :** وتعني " الحق في الأمر . وهي تستلزم آمِرًا ومَأمُوراً وأَمْراً ... إنّها علاقة بين طرفين متراضين ، يعترف الأول منهما بأنّ ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلاّ لأنّه صادر له عن حق له فيه ، ويعترف الثاني منهما بأنّ تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر " .[4]

2 -**السلطة بمعنى القدرة :** فثمة من يعرف السلطة باعتبارها " قدرة أو قوة يرتكز عليها مجال النفوذ، كل نفوذ".[5]

---

[1] هادي العلوي ، فصول من تاريخ الاسلام السياسي ، ط 02 ، نيقوسيا قبرص ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، 1999، ص: 114.

[2] عمر أوكان ، النص والسلطة ، ط 02 ، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع ، الرباط ، 1994 ، ص: 11.

[3] هندس، خطابات السلطة، من هوبز الى فوكو ، ص : 13.

[4] نصار ، منطق السلطة، مدخل الى فلسفة الأمر، ص : 7.

[5] الزايد ، الفلسفة وماهية السلطة ، ص : 11.

إنّ التعريفين السابقين يركزان على تحديد السلطة بكلمة (power)، ومن ثم فهي تعني : " القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه سواء وجدت مقاومة أو لا " [1]. ومع أنّ السلطة "خاصة أو سمة للإنسان تزيد هقوة ... لكنّها ليست قوة في حد ذاتها "[2]. وأيضا ثمة من يحدد تلك القدرة من خلال إدراك السلطة، "بوصفها قدرة على الوعي بتأثيراتها التي تعكس من منظور أخلاقي كونها خيراً أو شراً ".[3]

السلطة في الفلسفة الإسلامية:

انحصر اهتمام فلاسفة الإسلام للسلطة في جانبها السياسي فقط ، فعمدوا إلى التوفيق بين أفكار الأوائل ومعطيات الدين الإسلامي، وبرز في مؤلفاتهم أثر كل من الدين والفلسفة ، وامتزجت علوم اليونان بالقرآن والأخلاق الإسلامية ، مع أنّ السلطة "لعبت بشكل مباشر في بعض الأحيان دوراً جبروتاً طاغياً في تشكيل العقل الجمعي الإسلامي العام ، فإشكالية السلطة تكمن خلف معظم المعضلات التّي تثخن جسد الحضارة الإسلامية بالجراح ، على مستوى العقيدة والفكر والعلم والسياسة ، بل على مستوى السيكولوجيات واللّغة والفن والجمال.[4]

اقتصر المؤرخون وفلاسفة السلطان ،على تأكيد اجتماعية الإنسان كما قرر أرسطو من قبل، مع استدلالات نقليه تمثلت في القرآن والأحاديث ا لنبوية، فتم تأسيس ما سمي بالأحكام السلطانية التي تحصر السلطة في جانبها السياسي، كما تقتصر في أغلبها على تقديم النصائح للسلطان وشرعية النظم القائمة وتوظيف الأدبيات الفارسية في عملية النصح ، والتعرض لمسألة الخلافة، الإمامة، ومبدأ الشورى، دون التعرض لباقي أنو اع السلطة، بما فيها السلطة الدينية والثقافية والاقتصادية.

خضع نموذج الإمامة والخلافة في الإسلام لقدر لا بأس به من التنظير ، وتحفزت عبر التاريخ صياغات النظرية السياسية بالرغبة إمّا لإضفاء الشرعية عليها أو لتغيير النظام السياسي، "وكان صنف النصوص المعروف بالسياسة الشرعية القناة التي من خلالها تمت

---

(1) هندس، خطابات السلطة، من هوبز الى فوكو ، ص :14.

. Coml. Fiendish, dun introduction to political theory new youk : Harper and row , 1967,p:126(2)

(3) هندس، مرجع سابق ، ص:18.

(4) ارسطو طالس ، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1947 ، ص: 95.

صياغة النظرية السياسية. وأكثر هذه المعالجات تأثيراً ربمّا كانت موجودة في الأحكام السلطانية للماوردي ، التيّ كتبت رداً على استيلاء البويهيين على السلطة"[1].

تبدو الأهداف القريبة التي تتفق وراء نوع السياسة الشرعية ، تتمثل في إقرار وتبرير شرعية الواقع، وفي هذا يقول المستشرق هاملتون غب (Hamilton rabe): " لم تكن النظرية السياسية والسنيّ في الواقع سو ى عقلنة لتاريخ الأمة. فليس هناك نظرية من غير أسبقيات، وكل نسيج التفسير المفروض للمصادر هو تبرير لاحق للأسبقيات ، التيّ جرى التصديق عليها بالإجماع"[2].

ويبدو جليّاً أيضاً في كتب السياسة الشرعية ، أنّ مفهوم السلطة لا يحصر نفسه بأيّ تعريف أو مصطلحْ واحد واضح ومحدد، وهي مسألة ذات نطاق واسع ومرتبط بدراسة الإسلام ، سواء من جهة كونه ديناً أو حضارة. وقد رافقت نهضة الدراسات الإسلامية ، التيّ قام بها المستشرقون عملية إسقاط لبعض المفاهيم والمصطلحات الغربية ، كالكنيسة والدولة ،الدينيّ و الدنيوي، على تاريخ الإسلام.[3]

ثانيا: مفهوم الخطاب

يحتل م فهوم "**الخطاب**" موقعاً محورياً في جميع الأبحاث والدراسات التّي تندرج في مجالات تحليل النصوص، حيث برزت للوجود شعب دراسية في اللسانيات والفلسفة والأدب جعلت منه ركناً رئيسياً ضمن مقرراتها، واتخذته عناوين لفر وع علمية مختلفة. وغدا كل مؤلف يتناول اللغة الإنسانية من جانبها التواصلي لابد أن يجعل أسه الخطاب، وهدفه تحليله، وإن اختلف الدارسون في زاوية البحث : بين من يركز ع لى نص الخطاب ، وبين من يهتم بالمتخاطبين، وبين من يولي جل اهتمامه لمجال الخطاب ومدى مطابقته لمقتضى الأحوال والمقامات.

إذ كلما وقفنا على مصطلح "**الخطاب**" تبادرت إلى أذهاننا دلالته على التواصل، حيث تحيل كل عملية خطابية على عناصر عديدة للتواصل تتمثل في المتخاطبين ، وسياق الخطاب، ومقاصده. فالخطاب أحد مصدري الفعل "خَاطَبَ يُخَاطِبُ خِطَاباً ومُخَاطَبَة"، ويدل على معنيين

---

[1] فاروق مثنا، الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط، ترجمة سيقف الدين القصري، دار الساقي، لندن 2005، ص:33.

[2] «al mawardi 5 theory of caliphate »in : Stanford j . show and W.12, Polk, ends , studies on realization of Islam , Boston , 1962,p:162

[3] Mohamed arkoun , «the concept of authority in Islamic »(1) thought : la hukma ila hiya , Princeton , quorum press ,1989,p:31.

هما : الحدث المجرد من الزمن ، أي حدث الخطاب ، والدلالة على المسمى، أي يخاطَبُ به ، وفي تقديرنا، يظل المعنى التواصلي حاضراً في الأمرين معاً ، لأنّ اعتبار الكلام خطاباً حال إنجازه يركز على هدفه التواصلي بين الأفراد . فعند ابن منظور : " الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطبك بالكلام مخاطبة خطاباً"، وبهذا المعنى ورد في القرآن الكريم: " فقال أكفلنيها وعَزَّني في الخطابِ " وكذا قوله تعالى : " وآتيناهُ الحِكْمَةَ وفصْلَ الخِطَابْ "، الذي وقف عنده علماء التفسير والبلاغة ، باعتبار الإضافة هنا تحيل إلى مستوى عالٍ من مستويات التخاطب.

وقد تداولت العديد من علوم العربية مصطلح "**الخطاب**" واستخدمته في أبحاثها بمعنيين اثنين حددهما ابن السبكي: " أحدهما أنّه الكلام وهو ما تضمن نسبه إسناده والثاني أنّه أخص منه، وهو ما وجه من الكلام نحو الغير لإفادته".

ما دام مدار كل خطاب هو التواصل، فإنّ الوسيلة الوحيدة التّي تحققه هي اللّغة الإنسانية. لذّا لا يمكن اعتبار أشكال التواصل الأخرى خطابات، لأنّ الشرط اللّغوي غير متحقق فيها ، فلا يتصور قيام علاقة من هذا القبيل ، اعتماداً على الوسائل السيميائية الأخرى من إشارات ورموز وعلامات ... أي أنّ كل خطاب هو حدث لغوي قبل كل شيء . لذا عمد الأصوليون في أثناء بحثهم في طرق توظيف الخطاب الشرعي، إلى المزج بين الخطاب والكلام واعتبارهما يدلان على مقصود واحد .

لذلك كان الاعتبار اللّغوي هو أساس العلاقة التخاطبية، وقد عمد الآمدي في بحثه عن تعريف جامع ودقيق إلى استبعاد كل الرموز الدالة الأخرى التّي يغيب عنها التحقق الصوتي، كالحركات والإشارات، والألفاظ التي لا يتوفر فيها شرط الدلالي كألفاظ المهملة والكلام الصادر ممن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه، ليخلص إلى تعريف الخطاب بأنّه: " اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"

إذا كان علماء الأصول قد أفاضوا في الحديث عن مفهوم الخطاب وحدوده ومقتضياته ، لأنّ ذلك من توابع تفسير الحكم الشرعي الذي يعرف بأنّه : " خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية، فإنّ غالبية علوم التراث قد تداولت هذا المصطلح في ثنايا بحوثها دون الوقوف عند دلالاته، كأن حده من البديهيات التّي لا تحتاج إلى ذِكر ، وفي البحث اللساني المعاصر بعد الحديث عن الخطابات حديثاً عن تركيب لا يدخل في تركيب أكبر منه. فقد اعتادت الدراسات

اللّغوية أن تجعل الجملة هي موضع الوصف الأساسي . حيث يحلل الكلام لا بلعتبار الألفاظ التي يتألف منها، وإنّما بالنظر إلى ما بين هذه الألفاظ من علاقات أثناء التركيب .

تعتبر الجملة هي بداية كل وصف لغوي ونهائيته، وهكذا تعاقبت الم دارس اللسانية على تقديم حلول مختلفة لدراسة التركيب اللّ غوي: إمّا بوصف العلاقات البنيوية بين مكوناته، أو بربطه بأصوله الإنتاجية في قدرة المتكلم أو بإبراز العلاقة الجامعة بين الشكل اللفظي ووظيفته التواصلية، وقد اعتاد العديد من اللسانيين العرب المعاصرين عند ح ديثهم عن الخطاب ومقتضيات التواصل واستبعاد البحث النحوي من مرجعيتهم ، وذلك لأنّ النحو كما يقول تمام حسان: " كان يدور في مجال لا يهبط عن مستوى المباني الصرفية ولا يرقى عن مستوى الجملة المفردة التيّ تتسم بتمام الفائدة"، وإذا كان له من اهتمام بالد راسة المعنوية فإنّها لا تعدو المعنى الوظيفي الذي تحيل إليه السمات الصرفية والتركيبية، ولهذا صنف أحمد المتوكل الدرس اللّغوي العربي القديم ، في أثناء بحثه عن نموذج وصفي لمعالجة أشكال الدلالة داخله، إلى لسانيات الخطاب ، ولسانيات الجملة ، ففي الصنف الأول ، يواجه البحث وحدة لغوية هي النص عادة، أي أكبر من الجملة بـاستحضار مقتضيات السياق والتواصل، أو ما يطلق عليه الخطاب فوق الجملي (TRANSPHRASTIQUE DISCOUR)، وتهتم به علوم البلاغة والتفسير وأصول الفقه، أمّا الصنف الثاني ، فيتناول الملفوظ الذّ ي لا يتجاوز حدود الجملة باعتبارها الوحدة النهائية التي تستحق اهتمامها ،

لكن مع التطور الذي عرفته مناهج الدراسات اللسانية والمنطقية ، غدا الحديث يدور عن وحدة للوصف أكبر من الجملة هي وحدة الخطاب التي تتعدد أشكالها من فقرة إلى نص ، فإذّ ا كانت مقاييس بناء الجملة يتعلق بعناصر شكلية (مكونات + ترابط لفظي + ترقيم) ودلالية (تمام الفائدة+ سياق الكلام + تنغيم) ، فإنّ بناء وحدة الخطاب قد وظفت فيه معطيات مختلفة يمكن إجمالها في محورين اثنين على حد قول "**فان ديك**" محور دلالي : يتضمن مظاهر الترابط والانسجام بين البنيات الكلية .

محور تداولي: يضم السياق و "**الأفعال الكلامية**" و" **تداولات الخطاب**" ويتضح من هذا أنّ الخطاب ليس مجرد قول وترتيب للكلمات والتع ابير، بل هو "**ممارسة**" لغوية لذا فدور النموذج المقترح في الوصف اللساني هو استحضار للعلاقة بين المقال والمقام بالنسبة لأصناف الجمل وأنواع الخطاب.

لذلك تجاوزت الدراسات اللسانية الخطابية حدود البنية اللغوية الصغرى – الجملة– إلى بنية لغوية أكبر منها في التحليل هي الخطاب : إذ عُدَّ هذا الأخير الصورة الكاملة والأخيرة المتماسكة التي يتم عن طريقها التواصل بين أفراد المجموعات اللّ غوية ، حيث لم تعد الجملة كافية لكل مسائل الوص ف اللغوي ، فلابد إذن أن يتجه الوصف في الحكم على الجملة من وضعها في إطار وحدة كبرى هي النص أو الخطاب، وقد عُ دَّ علم النص في رأيهم تطويراً وتوسيعاً لعلم لغة الجملة الذي شغل به البنائيون الأمريكان منذ بلومفيلد، كما شغلت به مدارس تشو مسكي في الكفاءة اللّغوية، التي توصف توليدياً في إطار القدرة على توليد عدد لا متناه من الجمل ، وقد استطاع هاريس بمناهجه النصية المبكرة والمبتكرة التّ ي اعتمدها في كتابه **(تحليل الخطاب)** تطوير المناهج المتبعة في تحليل الجملة، من خلال هذه الاستعمالات يبرز أنّ الوارد في تعريف الخطاب هو مظه ره الإنجازي، فهو ليس نصاً ثابتاً يمكن إعادة إنتاجه في كل لحظة وفي كل زمن، و ليس مجموعة من الكلمات التّي تظل على نسق واحد، بل الحاسم في تحديد أي خطاب أمران متداخلان: عملية إنتاجه وزمنه ا، وهذا ما يميزه عن باقي أشكال التواصل الأخرى، لذا عد الخطاب وحدة دلالية تبنى على جانبها التواصلي والواقعي أكثر من جانبها البنيوي التركيبي، إذ " كلما وقفنا على لفظ الخطاب سبقت إلى أفه امنا دلالته على معنى التعامل حتى إن ما سواه من وسائل التعامل المعلومة، إن اتفاقات عارضة أو اتفاقات لازمة أو عقوداً عادية أو تعاقد ات خاصة، تظهر لنا موضوعه على قانونه ومفهومه على مقتضاه، أو قل إنّ الخطاب أصل في كل تعامل كائناً ما كان" ونستطيع، بعد هذا التتبع الموجز لمفهوم الخطاب أن نخلص إلى اعتبارين أساسيين يشكلان مفهوم الخطاب:

أ -**الاعتبار اللغوي:** إذ أنّ كل خطاب كلام، ولا يتحقق إلاّ من خلال وسيلة التواصل الوحيدة اللّغة الإنسانية الطبيعية.

ب - **الاعتبار التداولي:** حيث لا يكون النص خطاباً إلاّ باعتباره ممارسة تواصلية ، وفي ثناياه يحمل كل عناصر وأغراض عملية التخاطب.

1 -**المعنى اللّغوي:** يدل الخطاب في لسان العرب على مراجعة الكلام : أي على اللّغة التي يستعملها الأفراد فـي حركية التواصل، وهو مشتق من فعل خطب الذي من معانيه الشأن والأمر، ومن معانيه أيضاً النكاح وطلب الزواج والمصاهرة والتواصل القرابي، فالخطبة موضوعها المرأة، والخطبة موضوعها الرّ سالة التّي لها أول وآخر . والتواصل بين الجماعات

والتفاعل في ما بينها، إنّما يتم بهما معاً، ومن معانيه أخيراً التمييز بين الحق والباطل ،والصدق والكذب.

لدى لالاند (Lalande) فإنّ الخطاب (Discours) يعني :" التعبير عن الفكر وتطوره بواسطة متوالية من الكلمات والقضايا المتسلسلة المترابطة "[1]. ومن معانيه في اللسانيات المعاصرة، الكلام المتبادل بين الأفراد ،المكون من متوالية من الوحدات أصغرها الجملة.

وقد وردت كلمة خطاب في معجم اللّسانيات بتعريفات ثلاثة وهي:

1 -الخطاب هو كلام في مقابل اللّ سان بالمعنى الذّ ي أعطاه دو سوسير للفظ الكلام . وبهذا المعنى يكون الخطاب ،هو استعمال الذات للسان بغرض التعبير والتواصل.

2 -الخطاب ملفوظ يساوي أو يفوق الجملة، ويتكون من متوالية تتشكل منها رسالة ذات بداية ونهاية.

3 -الخطاب ملفوظ يتعدى الجملة منظوراً إليه من وجهة قواعد تسلسل متتاليات الجمل [2]. أمّا إذا رجعنا إلى أنسيكلوبيديا أنفيرساليس فإنّ نا نجد أنّ كلمة خطاب (Discours) في أصلها اللاتيني (Discuvere) لم يكن لها أيّ علاقة مباشرة باللّغة، إذ كانت تعني "الجري هنا وهناك" ولم تأخذ (Discursus) معنى الخطاب إلاّ في آخر العهد اللاتيني ،حيث أخذت تدل على الحديث والمقابلة، قبل أن تحيل إلى كل تشكيل للفكر شفوياً كان أم مكتوباً.

لقد ترجمت الكلمة الفرنسية في الواقع إلى العربية بمفردات كثيرة ، مثل المقال والحديث والنص والخطاب [3]، ومن ثم يقوم الخطاب في اللغة سواء العربية أو الأجنبية ،على التلفظ أو القول بين طرفين أحدهما مخاطِب والثاني مُ خَاطَبْ وقد يتحاوران في شكل حديث حر، فيقال حينئذ إنّهما يتخاطبان فيفهم أحدهما الأخر عن طريق البيّنة وفصل الخطاب.[4]

غير أنّ التأصيل الحقيقي لمفهوم الخطاب ، بدّا واضحاً في الدراسة القيّمة التي تكفل بها الباحث التونسي، المختار الفجاري، تحت عنوان " **تأصيل الخطاب في الثقافة العربية** "[5] حيث

---

[1] André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie (paris: presses universitaires de France,1996, PP277-278.

[2] سعيد يقطين ، تحليل الخطاب الروائي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص:21.

[3] المرسوم، الفلسفة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، مج1، الاصطلاحات والمفاهيم، 1986، ص: 77.

[4] عبد الرحمان حجازي، الخطاب السياسي في شعر الفاطمي، دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005 ص: 19.

[5] المختار الفجاري ، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية ،مجلة الفكر العربي المعاصر ، العددان: 100 ، 101 ،(1993).ص:50

رجع في محاولته التأصيلية هذه إل ى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والمعاجم اللّ غوية مستخلصا أهم معاني الكلمة بحسبه على النحو التالي :

أ - الخطاب بمعنى الشأن والغرض، وهو ما يقتضي به المصدر المشتق من "خَطْبْ" الذي تردد ذكره في القرآن الكريم خمس مرات في خمس سور منها قوله تعالى في سورة يوسف : "قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ "[1] وفي سورة القصص يسأل موسى عليه السلام ابنتا شعيب وهما تذودان عن السقي : "مَا خَطْبُكُمَا "[2].

ب - الخطاب بمعنى الكلام الذي يحمل شأناً أو غرضاً ، وهو ما تدل عليه المادة التي يشترك فيها الفعلان خطب وخاطب والمصدران المشتقان منهما[3] وفي لسان العرب:« يقال خطب فلان إلى فلان مخاطبة أي أجابه، والخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام واسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب الخطبة »[4] فضلا عن أنّ كلمة خطاب ، تعبر عن الجدل (DIALECTIQUE) والعقل والنظام (logos) كما هو متد اول لدى أفلاطون والأفلاطونية عموماً [5].وهو يمثل الجانب الفلسفي للخطاب، فمنذ سقراط والسفسطائيين، انحصر الخطاب في حدود المعنى ، وأصبحت مهمته تكمن في تخليص المعنى، مما هو ظرفي ونسبي ومتغير،لأنّ طبيعته عقلية، فيكون إزاء حقل أو فضاء ، لا يقدم نفسه على أنّه " **نقي**" وذو "**معنى**"[6] الأمر الذي يؤكده التفسير الفلسفي للخطاب، والذي يقوم على المنطق والنظام.

ولقد ورد الفعل "خاطب" في القرآن مرتين، بمعنى الكلام المجرد كما في قوله تعالى :"ولاَ تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُون "[7] أو بمعنى النفوذ والسلطة، كما في قوله تعالى :" وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَاب "[8]. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن سلطة الخطاب عند المتصوفة.

---

(1) القرآن الكريم ،سورة يوسف الآية: 51.

(2) القرآن الكريم، سورة القصص الآية: 23.

(3) الفجاري ، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، ص : 31.

(4) ابن منظور، لسان العرب ، مج 2 ، ص: 1195،1194.

(5) Andy – vlucksman, (compte rendu des discussion) Dans : Foucault philosophie, Page 135 .

(6) محمد علي الكبسي، ميشيل فوكو، تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد، دار النبراس للنشر، تونس، 1993، ص: 07.

(7) القرآن الكريم ، سورة هود الآية: 37.

(8) القرآن الكريم ، سورة ص الآية: 20.

ج–الخطاب بمعنى إنجاز الشأن أو الغرض، ففي حديث الحجاج " أَمِنْ أهل المحاشد والمخاطب، أراد أنت من الذين يخطبون الن اس ،ويحثونهم على الخروج والاجتماع للفتن "[1]

وهذا المعنى مقصود أيضاً في اعتبارنا، فالخطاب الصوفي له سلطة تعبوية تهيمن على السامعين، وتؤثر سلباً أو إيجاباً في سلوكياتهم.

ويمكن القول أنّ مفهوم الخطاب يحتل مكانة متميزة في الدراسات الألسنية، كما يثير الكثير من الجدل حوله، وهناك توجه كامل في فرنسا يسمى بتحليل الخطاب analyse du discours وبخاصة تحليل الخطاب السياسي، وموضوع تحليل الخطاب دراسة العلاقة بين الذات المتكلمة وعملية إنتاج الجمل، وعلاقة الخطاب بالمجموعة الإ جتماعية"[2] كما يرتبط بتحليلات ليفي ستراوس للأسطورة، وتحليلات فوكو للسلطة بصورة خاصة.

2/ الخطاب اصطلاحا : يفضي الاستعمال الاصطلاحي إلى معان ودلالات متعددة، فيعني الخطاب تارة نظاماً من العمليات الذهنية القائمة على القواعد المترتبة ترتيباً منطقياً، وهو بهذا المعنى (عملية ذهنية منظمة تنظيماً منطقياً ، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو يعبر عنه الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا، التّي يرتبط بعضها ببعض)[3] ببعض)[3] كما يتشكل في صور مختلفة كالرسالة والشعر والنثر، ومن ثمة العرض، والسرد، والخطبة والموعظة، والمحاضرة، والمعالجة البحثية، وأخيراً اللّغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين، أو ممارسة اجتماعية لذوات تمارس الفعل الإجتماعي وتنفعل به بواسطة اللّغة، وعليه لا يمكن فصل مفهوم الخطاب عن مفهوم اللّغة، على الرغم من الفوارق التي تقع بينهما .

يتقاطع الخطاب، في الواقع، مع كل من المجتمع والأدب، لكنّنا سنركز هنا على علاقته بالسلطة على وجه الخصوص، فالخطاب " ليس موقعاً تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة للذوات، إنّه الخطاب الموقع بوصفه ساحة للفعل والصراع والرغبة في السلطة كما إنّه فضاء للإنتشار والتوتر والتوزع، مما يجعله مسرحاً للإستثمار وإستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي، وفق تصور سلطوي، لا بحثا عن معنى خفي يظهره التعليق

(1) الفجاري، تأصيل الخطاب في الثقافة العربية، مرجع سابق ، ص : 31.

(2) الزواوي بغوره، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000 ، ص: 91.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت و دار الكتاب المصر ي، القاهرة ، ج1 ، 1978 ، ص:204.

والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها نفكك آليات كبتها فنسحبها للنور، وعن صمت يلفه ويحيط به، إنّه سلسلة متميزة من الحوادث"[1].

إنّ سيرورة اللّغة مشروطة إجتماعياً ، فالعلاقة بين اللّغة والمجتمع ليست خارجية . بل علاقة داخلية جدلية ، "إنّ النشاط اللّغوي الذي يجري في السياق الإجتماعي، شأن كل نشاط لغوي، ليس مجرد إنعكاس للسيرورات والممارسات الإجتماعية أو تعبيراً عنها، بل هو جزء من هذه السيرورات والممارسات"[2]. فحين نتحدث هنا عن الخطاب السياسي الصوفي، على سبيل المثال، لا يمكننا عزل هذا الخطاب عما يمكن تسميته بشروطه الإجتماعية التي عملت على تشكيله وبلورته في صورته الحالية، فثمة تماثل وتفاعل قائم بين المجتمع في آن، والممارسة الخطابية في آن آخر.

كما لاحظ باختين بحق إنّ " القول في الحياة ليس مكتفيا بذاته، فهو يخرج من موقف معيش ذي طبيعة خارج لفظية ، (extra –verbale)، ويحتفظ بعلاقات محددة به ، وأكثر من ذلك ، فإنّ القول يكتمل لحظياً بالعنصر المعيش نفسه، ولا يمكن أن يفصل عنه دون أن يفقد معناه"[3]. وتحدث المتصوفة، من هذا المنطلق، على خصوصية الخطاب الصوفي، وعن قراءة المنطوق الصوفي في حالة الشطح بصفة خاصة ، حيث لا يمكن فصل هذا المنطوق عن الحالة الوجدانية للمتصوف حال سكره، وإلاّ خرج عن معناه، وأصبح التمسك بظاهر الخطاب ذريعة للاتهام العقدي والسياسي، لذا فإنّ دراسة الخطاب ،أي خطاب ، تعني الوقوف على منطوقاته في سياقات أدائها الإجتماعي والسياسي، إذ يمثل الخطاب بحد ذاته "شبكة معقدة من العلاقات الإجتماعية والسياسية والثقافية، والتي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة (**السلطة**) ،والمخاطرة في الوقت نفسه"[4].

لقد سبق لنا وأن ذكرنا من قبل في معنى قوله تعالى: " وَآتَيْنَاهُ الحِكْمَةَ وَفَصْلَ الخِطَاب" أنّ الله قد ملكّن داوود عليه السلام من "السلطة الكافية التي ضمنها خطابه لاستمرار حكمه في الأرض"[5] الأمر الذّي يكشف عن سلطة الخطاب ، وحاجة السلطة السياسية إليه، وهو ما تنتبه

---

[1] عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو : المعرفة والسلطة ،المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1994،ص:20.

[2] نورمان فيوكلو، الخطاب بوصفه ممارسة إجتماعية ،ترجمة رشاد عبد القادر، الكرمل، العدد 64 ، 2000، ص:158.

[3] ميخائيل باختين، القول في الحياة والقول في الشعر، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، العدد 13، الهيئة العامة لقصور الثقافة ،القاهرة، 1996، ص:29.

[4] مهيجان الرويكي وسعد البازي، دليل الناقد الأدبي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص:89.

[5] النجاري، مرجع سبق ذكره، ص:31.

إليه السفسطائيون قديماً حيث اعتمدوا الخطابة في مختلف مجادلاتهم، كما لا تخلو أي سلطة سياسية كانت أم دينية أم ثقافية، من خطا ب يقويها ويدعمها ويثبت قواعدها ، وينتصب للدفاع عن معتقداتها ومبادئها في وجه أولئك الذين يرغبون في النيل منها .

لكن هذا يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الخطاب يمثّل في ذاته سلطة قائمة بالفعل كسلطة اللّغة، أم إنّ سلطته مقرونة بالمؤسسة أو بالذات المخاطبة أم بقوى سياسية ما ، " ففي الخطاب بالذات يحصل أن تتمفصل السلطة والمعرفة، ولهذا السبب عينه ينبغي أن نتصور الخطاب، كمجموعة أجزاء غير متصلة وظيفتها التكتيكية غير متماثلة ولا ثابتة. وبصورة أدق يجب أن لا تتخيل عالماً لخطاب مقسماً بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض، بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في إستراتيجيات مخ تلفة: الخطاب ينقل السلطة، يقويها، ولكنّه أيضا يلغمها،يفجرها، يجعلها هزيلة ويسمح بإلغائها"[1].

وبمقدورنا الوقوف على فرادة الخطاب الصوفي ، الذي بإمكانه أن يقوي من سلطة قائليه وأن يلغم كل سلطة قائمة ويلغيها، من خلال ثلاثية :الباطن، الشطح، التأويل. ومن شأن هذا الوقوف أن يسمح ببيان علاقة هذا الخطاب بالممارسة السياسية، لا على أساس التغير الذي حدث في وعي المتصوفة وطريقة إدراكهم للأشياء فقط، وإنّما على أساس أنّ الممارسة السياسية أيضاً من شأنها أن تحول شروط ظهور الخطاب المناهض ، وأن تعرقل طريقة وجوده، محاولة تضمينه وإبتلاعه ضمن نسقها الإيديولوجي، وهو ما حدث بالفعل للخطاب الصوفي على يد الغزالي تحت رعاية السلطة السياسية .

ويمكن أن نحدد على أساس هذا التحليل ، مختلف العلاقات بين الخطاب ، أي خطاب والممارسة السياسية، وتعيين جزئيات هذه العلاقة والدور الذي تؤديه السلطة في تحوير الخطاب وتوجيهه وإخراجه من مساره، وإنتاجه بالصورة التي تتوافق مع توجهاتها، وذلك بالإعلاء من قيمته، وإن كان عديم القيمة (كالخطاب الغنائي والكروي حالياً) أو الحط من شأنه، على الرغم من ثرائه (كالخطاب الفلسفي في واقعنا المعاصر، على الصعيدين الشعبي والرسمي).

كيف تنعكس مثل هذه العلاقات على مجالات أخرى من الحياة الإجتماعية ، وهو ما يسمى بـ"تعيين وضعية الخطاب (positivite des discourse) في محيط السلطة. والوقوف

(1) ميشيل فوكو، إدارة المعرفة، ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص:108،109.

على مختلف أشكال الرقابة والمنع التّي تقيمها السلطة على الخطاب المعروض لها، وكيف أنّه يشكل في حد ذاته سلطة يستعصي على السلطة القائمة أنّ تجعل منه بالكلية أداة لها، حتّى وإن كان هذا الخطاب صنعة يديها.

تحتكر السلطة الخطاب السياسي، وتمتلك حق تفسيره، كما إنّها لا تكل من إعادة إنتاجه وتنظيمه، تحت شعارات مفارقة، براقة أخاذة، كالعهد الجديد ، والفكر الجديد، والمستقبل الواعد في الوقت الذي تحكم مراقبتها على سائر الخطابات الأخرى، وتحد من سلطتها ، ومخاطرها وتفرض، في الوقت نفسه، سياجا حول خطابها السياسي.

وتقع العلاقة الجدلية، التنافسية في هذا الإطار، بين كل من الخطاب السياسي والخطاب الديني، فيسعى الحكام السياسيون دائما إلى أن يكون لهم سلطان ديني على قلوب الرعية، يثبت لهم دعائم حكمهم، ويمكنهم من رقاب الأمة، ومن قلوب الرعية بعد أن تمكنوا من السيطرة على أجسادهم، ومن ثم نراهم ينتحلون لأنفسهم صفات وخصائص دينية . تفيض عليهم هالة من القداسة من نوع تلك التي يتميز بها رجال الدّ ين. وفي المقابل، يأمل هؤلاء أن يكون بأيديهم زمام الأمور، يأمرون وينهون، وتجتمع بأيديهم السلطة الدنيوي ة، بعدما ملكوا زمام السلطة الدينية، فيلجأون إلى أولي الأمر وأرباب السلطة السياسية.

يجمع رجل الدين والداعية السياسي هدف واحد، هو السيطرة على الآخر، المخاطب من خلال الخطاب الديني والسياسي، وإعادة توجيهه والتحكم بسلوكه، فالدين والسياسة والإيديولوجيا ما هي جميعا إلاّ " ثلاثة تنوعات متتالية ولكن لا انفصال بينها لموضوع واحد، هو سلطان الكلمات"[1].

إذا كانت السياسة تعني، في أبسط معانيها، "القدرة على تحديد سلوك الآخرين والتحكم به"[2]. فإنّ ذلك هو ما يهدف إليه الخطاب أيضاً ، أو ما يحققه السياسي والديني من خلال خطابيهما، الديني والسياسي، تتجاوز كونها علاقة حوار إنّ ها علاقة إرث مشترك شكلا ومضموناً وتوجها وغاية، وهو ما يبدو واضحاً في تجليات الخطاب الديني في السياسي ، من خلال صبغ العلاقة التّي تجمع الحاكم بالمحكومين بطابع قدسي، ففي البدء كان الدين يوفر اللحمة للجماعة البشرية، مانحاً إياها نوعاً من التم اسك، وتكفلت الإيديولوجيا السياسية بهذه

(1) ريجيس دوبريه، نقد العقل السياسي ، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب ، بيروت، 1996، ص:112.

(2) ميشيل فوكو ،المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسي، ترجمة عبد اللطيف قطميش،دار الفكر العربية، 1989، ص:217.

المهمة لاحقاً، وارثة وظيفة الدين، معبرة عن نفسها في خطاب له صفة الشمولية وإدعاء امتلاك الحقيقة.

واقع الأمر أنّ ممارسة الإيديولوجيا أشد إبانة مما يقال فيها، وبصورة أدق ، فإنّ " دلالة الخطاب الإيديولوجي، سياسياً كان أم دينياً ، لا تتوقف عند حدود التعبير الخطابي بل تتعداها إلى صلب الممارسة"[1] أي إلى سلطة التحكم في السلوك الإنساني.

يتحول الخطاب، من ثم، إلى معيار للحكم ، فيتحول عندها إلى راية حرب ، ما دام العنف يكمن في بنيته، وهو ما يبدو واضحاً من خلال الشكل النحوي المتضمن بداهة صيغة الأمر الذي "يمضي في إتجاه واحد ولا يقبل التبادل اللّغوي، ويتميز بالغموض ، إذ أنّ الغموض من أقوى أسلحة السلطة، فالوضوح يخلق التبادل بين المخاطَ بْ والمخاطِب وهو ما لا تريده السلطة"[2].

ذلك أنّ كل سلطة ، حين تهدف إلى خلق علاقة أمر ونهي بينها وبين المخاطَ ب، فإنّ الجواب المقبول والوحيد ، إنّما يتمثل في الإذعان والقبول ، في الإمتثال والخضوع ليس إلاّ ، وهو سمة تميز الخطابين الديني والسياسي بصفة خاصة، فكلاهما لا يهدف إلى إقناعنا بل إلى إخضاعنا ، ومن لا يمتثل لحكمهما هو خارجي أو زنديق .

ينتج كلا الخطابين من بئر السلطة المؤسسة على السكوت، وليس على الحوار " وكل نظام سلطوي مؤسس على بنيات إجتماعية وسياسية ذات معنى واحد ، أي أنّ ها تنحدر من الأعلى إلى الأسفل، ولا تسمح بأيّ حركة في الإتجاه المعاكس "[3]

يستند كلا الخطابين إلى النص بإع تباره إطاراً مرجعياً، يمنحه الشمولية والمعيارية، ويتحول من تقادم الزمن إلى خطاب مغلق مبهم غامض، لا يمتلك حق تفسيره إلاّ الصفوة والنخبة، سياسية كانت أم دينية، فارضة على الأكثرية القبول والإذعان والخضوع والإمتثال، فالخطاب في ظاهره بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن إرتباطه بالرغبة والسلطة. إنّه موضوع الرغبة بحسب ما يقدر التحليل النفسي ، كما أنّه " ليس فقط ما

---

(1) بسام حجار، نقد العقل السياسي، دار الفكر العربي المعاصر، 1984 ، ص:136.

(2) ألن غولد شيلفر ،نحو سيمياء الخطاب السلطوي، ترجمة مصطفى كمال، مجلة بيت الحكمة، الدار البيضاء، العدد 5، 1987،ص:136.

(3) المرجع نفسه، ص:136.

يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنّه هو ما نصارع من أجله وما نصارع به، وهو السلطة التيّ نحاول الإستيلاء عليها"[1].

ومن يمتلك الخطاب يمتلك بالفعل السلطة " وما البلاغة إلاّ مرآة تعكس رغبة إيديولوجية ما في السلطة، إيديولوجية تخلق خطاباً أنوياً وذا مرجع ذاتي، ولا يفرض هذا الخطاب عن طريق النقاش المفتوح، وإنّما عن طريق تقنيات الخوف و الترهيب و التضليل"[2].

ويبدو، في إطار الصراع على امتلاك الخطاب أنّ الصراع بين السلطة السياسية والدينية والثقافية، والمتصوفة، صراع من جانب الأخيرين ضد احتكار الدولة وذيولها الدينية والثقافية لسلطان الكلمات، ومراقبة الخطابات الأخرى الصادرة عن الآخرين من قبلها ، ليس بقصد التأكد " من أنّها تشارك في شؤون الأمة حقاً ، بل ليذكرها المراقب دائماً بأنّ السلطة تنتظر منها الطاقة والنظام والخضوع على الدوام "[3].

ثالثا : في مفهوم سلطة الخطاب

افترض أنّ إنتاج الخطاب في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب و منتقى و منظم، و معاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التّي يكون دورها الحد من سلطاته، و مخاطره، و التحكم في حدوثه المحتمل، و إخفاء ماديته الثقيلة و الرهيبة، إنّنا نعرف طبعاً، في مجتمع كمجتمعنا، إجراء الاستبعاد – أكثر هذه الإجراءات بداهة، و أكثرها تداولا كذلك هي المنع، إنّنا نعرف جيداً أنّه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، و أنّه لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف، و نعرف أخيراً أنّ لا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان هناك الموضوع الذّي لا يجوز الحديث عنه و هناك الطقوس الخاصة بكل ظرف، و حق الامتياز أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدثة : هي تلك لعلة الأنواع الثلاثة من إجراءات المنع التي تتقاطع و تتعاضد أو يعوض بعضها البعض مشكلة سياجاً معقداً يتعدل باستمرار، و كأنّ الخطاب، بدل أن يكون هذا العنصر الشفّاف أو المحايد الذّي يجرد فيه الجنس من سلاحه و تكتسب السياسة فيه طابعا سليماً ، هو أحد المواقع التّي يمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل . "يبدو أنّ الخطاب في ظاهره شيئ بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً و بسرعة عن ارتباطه بالرغبة و بالسلطة . وما المستغرب ما دام

---

[1] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة وتحقيق محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984، ص:09.

[2] آلن غولد شيلغر ، المرجع السابق ، ص: 137.

[3] فرانز فانون معذبو الأرض ، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي ، ط5 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1984، ص:102.

الخطاب، و قد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك، ليس فقط هو ما يظهره، أو يخفي الرغبة، لكنّ ه أيضاً هو موضوع الرغبة. و ما دام الخطاب و التاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك، ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنّ ه هو ما نصارع من أجله، و ما نصارع به، و هو السلطة التيّ نحاول الاستيلاء عليها".[1]

يبدو من خلال هذا النّ ص، أنّ للخطاب سلطة، تظهر معالمها في أشكال السيط رة و الضغط، الذّي تمارسه بصورة ظاهرة و خفية، معنى السلطة هنا للخطاب هو مدى قدرته في إحداث التغيير في المعنى.

لقد عبّر المتصوفة باللّغة، والتيّ يعاد بفضلها إنتاج أو تمثيل أو نمذجة الواقع والحد يث أياً كان مصدره، وتوسعوا في أشكال التعبير التّي سمحت بها اللّغة ، وشكّلوا نسقاً خطابياً بمختلف المكونات والظواهر النصيّة، من شعر وقص ص وأدعية ومناجيات وحكم وأخبار تنظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات، فيما بينها، قصد بلوغ هدف معيّن، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله، وهي تجربة معرفية عاطفية، كما أنّها تجربة في الكتابة والإبداع [2] كما أنّها ليست " مجرد قواعد باردة يطبقها الصوفي في موضوعه دون أن يلزم حياته بها " [3] .

سلطة الخطاب هي آلية من آليات الإقناع والإخضاع، باعتبار الخطاب يمثل جملة من المعاني والأهداف، يريد الوصول إليها من خلال المتلقي، الذّي يتعدد شكله من فرد إلى جماعة إلى مؤسسة.

سلطة الخطاب هي قوة معنوية، أين تكون الكلمة لها وقعها في الفكر والوجدان . ولعلّ الخطاب الصوفي إمتاز بهذه الخاصية التأثيرية ، لما خلفه من وجود أتباع ، ومريدين وإخوان وفقراء. وكانت الطرق الصوفية المجال الخصب لتجليا ت هذا الخطاب. أين كان هناك تسلسل هرمي. ويعتبر القطب أو الشيخ ، هو الركن الأساسي في طريق التصوف وهو المنتج للخطاب والمؤثر من خلاله .

---

[1] ميشيل فوكو، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص ص : 10،9.

[2] أمنة بلعلي ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، منشورات الإختلاف، الجزائر ، الطبعة الأولى ، 2010 ، ص:22.

[3] حسن حنفي ، حكمة الإشراق والفينومولوجيا ، ضمن الكتاب التذكاري ، شهاب الدين السهروردي ، إشراف إبراهيم مدكور ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، 1974 ، ص:206.

سلطة الخطاب بمفهومه العام ، هو قوة معنوية تملك خاصية التأثير والإخضاع، لما له من خصائص ومميزات، تتوقف على :النص **(الخطاب)**، المتلقي **(الجمهور، الأفراد)** **وصاحب النص.**

رابعا : في مفهوم سلطة الخطاب الصوفي

نلاحظ في نطاق التصوف ، أنّ المريد عبر رحلته الطويلة في الطريق ، لا يُعترف بانتظامه فيه، ومن ثم تملكه للخطاب الصوفي والكلام، إلاّ بعد التأكد من انتهاء عملية "**التخلي**" واستعداده للدخول في مرحلة " **التَحَلي** " ، ففي المرحلة الأولى يتوجب عليه أن يتخلى عن كل شيء ، حتى مجرد الوساوس و الخطرات، فضلا عن تبعيته للآخرين وتأثره بخطاباتهم بما في ذلك كل سلطة قائمة، وعليه لا تكون تبعيته للآخرين وتأثره بخطابتهم بما في ذلك كل سلطة قائمة. و عليه لا تكو ن كل مناطق الخطاب الصوفي متاحة له بالدرجة نفسها لمن هم أعلى منه منزلة، أو قابلة للاختراق، فبعضها محروس و ممنوع علانية، في حين أنّ البعض الآخر يبدو متاحاً تقريباً أمام المريد.

يأبى الشطح الصوفي على الفهم الظاهري، و التجربة الصوفية في عمومها تجربة ذوقية لا يتأتى كشفها إلاّ من خلال المعاناة عبر الاستبطان الداخلي، شيئاً ما يتطابق و قول روبرت شولز " ترفض بعض الأعمال أن تنفتح لنا حتّى تنضج بما فيه الكفاية "[1]، ينطبق هذا القول أشد ما ينطبق على الخطاب الصوفي، وفق ما يتضمنه من رموز و تجليات و إشارات.

في المرحلة الثانية، نشأ ما يمكن تسميته بـ "**الخطاب الصوفي الشعبي** " فقد كان المتصوفة على الدوام أشّ د ارتباطاً بالأوساط الحضرية المسحوقة، و بالفئات الاجتماعية المهمشة، وبكلّ أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة (كالتجار، و ملاك الأراضي، و المثقفين المرتبطين بممارسة السلطة أو المحميين من قبل الأمراء).

تطورت العلاقة بين المتصوفة و الطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي باتجاه ربط المتصوفة بالطبقات الخطِ رة أو المعارضة، (كجماعة الفتوة و العيارين) ثم تطورت فيما بعد نحو الارتباط بالمرابطين، [2] و لم يجعل هذا الارتباط المتصوفة منحصرين في تنظيماتهم الداخلية فحسب، بل ساهم في شيوع الخطاب الصوفي و تشويهه أيضاً ، وتغلغله

---

[1] روبرت شولز، السيمياء و التأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المراسلة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1999، ص: 68.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار السياقي، بيروت، ط 2، 1992، ص:159.

داخل الأنساق الفكرية المختلفة، كما ساهمت طبيعة الصوفية أنفسهم في انتشاره، إذ يتمتعون بقدرة خيالية على التعايش بطقوسهم الخاصة في ظلّ أي مجتمع، مهما كانت الإيديولوجية التي تحكمه[1].

تكمن قوة الرمز الصوفي في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللّغة من ناحية وعناصر الواقع السياسي ، الإجتماعي من ناحية ثانية ، كما يقيم جدلاً فاعلاً بين النص الديني والفهم الصوفي الذي يقرأ النص بخلفية كفايته المعرفية الذوقية، فاتحاً إياه على قراءات سياسية وفكرية، مغايرة تماماً لتلك الدلالات المدركة والمتداولة في الأوساط الفقهية والكلامية والفلسفية ، وهنالك يمنح الرمز الصوفي النص أبعاداً نفسانية روحانية ، مؤهلة، في مكونات الذوات الصوفية.

وينتج من ذلك بطبيعة الحال، خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية الأخرى، ذلك أنّ تموقع الرمز الصوفي ضمن السياق، يهب الخطاب "بعده الروحي الحضاري ويجعل النص ينمو خارج ذاته ، ينتشر وراء حدوده ، منتجا قراءاته المتميزة ، ومحققا متعته ولذته التي تؤشر إلى شخصيته الإسلامية ، ومن هنا نلحظ بجلاء مدى سلطة الرمز على النص، وعلى منطق الخطاب ، بحيث يشكل بؤرة إستقطاب دلالي، مستفزا مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرمز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري، ومابين مرموز له متحول "[2].

وتعني الآية العلامة ، أي الرمز، وهو ما تنبه إليه الخطاب الصوفي الذي يعد أحد الأنظمة السيميائية الكبرى في الفكر الإسلامي، فيما نحن بالكاد نستشف حالياً مثلا الوظيفة المؤسسة للمعنى، تلك التي يشتمل عليها الرمز والمجاز والأسطورة وفقاً للمعطيات الحداثية، لقد أدرك المتصوفة، أنّ المعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً أبدياً في التعالي، مثلما يؤكد الفقهاء، وإنّما أصبح على الدوام جانحاً خاضعاً لولادة تدميرية ، تهدم لتبني، تزيل لتؤسس، تمحو لتبدع ، تحول الدلالات السابقة عنها تارة، وتتجاوزها تارة أخرى، وهو ما لم تستسغه السلطة الدينية والسياسية والثقافية على حد سواء، إذ كيف تتقبل تحطم المفهوم القديم المنطقي والنفسي والمعرفي لوحدة الآنا، وأحدية الذات الإلهية ، وقد ساهمت في تأسيسه وتطوره؟ وكيف تتقبل أن تمحى الوسائط والفواصل بين الإنسان وخالقه فيما هي تعد تجسيداً لتلك الوساطة وإحدى أدواتها؟ وكيف تسمح بأن يحل التفكك محل الوحدة والباطن المتعب المرهق، في الوصول إليه

---

(1) J.Spencer, Trimingham, the supply orders in Islam, Oxford University, Press, London, 1971, P : 257.

(2) عبد القادر عميش ، إشتغال الرمز ضمن إسلامية النص ، مجلة حوليات التراث ، الجزائر العدد 2 ،سبتمبر، 2004 ، ص: 161.

أو في تحمل نتائجه، محل الظاهر والواضح المريح الذّ ي يضمن لها مكانتها وهيمنتها في المجتمع ؟

يوازي هذا الانفجار ، على مستوى الممارسة الخطابية، منطق البوح الذّ ي فجر على المستوى الدلالي العلاقة التقليدية بين الكلمات ووسائط المجاز، وتعتيم الاسترسال "إنّ الخطاب الصوفي يوسع من الجزء الرمزي والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره، وهو يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المساي رة وتشكيل غنوصية تدعم المسار الصوفي بواسطة معطيات كل تجربة تسير بها حتّى نهايتها، الاتصال ، التواصل مع الإلهي الإتحاد، الوجد، أي تجربة الشطحات الصوفية ، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة والمستنبطة داخلياً بشكل كلي [1]".

كان الخطاب الصوفي يتمتع إذاً بفعالية متميزة داخل الأ جواء الإسلامية ، كما كانت مدونته الاصطلاحية تتمتع كذلك بحقل دلالي متميز ، أشد التصاقا بالتجربة الصوفية وأكثر بعداً عن الدلالات المعجمية المألوفة ، الأمر الذّي خوله أن ينجز شفرة لغوية جديدة ، تناور السلطة من زاوية مختلفة ضمن حقل التواصل الحضاري ، فقد كان الخطاب الصوفي متعلقاً بقضايا الجماهير، بما يحمله من إحساسات إنسانية عالية، تكشف عن معاناة الواقع، مشاركاً الإنسانية همومها، محاولا التخفيف عنها من خلال تنبيه القيم الصوفية العملية .

ولا تزال الروح الصوفية المتمردة على المألوف ترسم المشهد الجنائزي، المؤلم، ما دام الزمن العربي يعيش القهر والظلم والتسلط والاستبداد ، أينما وجد أنين وألم وموت ، أينما وجدت قضية وحق مسلوب، أينما وجد التشرذم، والتخلف والإقصاء والتهميش يكشف لنا البعد السياسي للرمز الصوفي عن الدم المسفوك ، الممتد منذ دم الحلاج، وقد كتب على الأرض لفظ الجلالة عقب ذبحه .

وتبعا لذلك جرد المتصوفة الرمز الصوفي من دلالته إزاء تلك المذابح ، وأعادوا تشفير اللّغة في قصائدهم التّي تئن بالشكوى، شكاية النفي والبُعد على المستوى الوجداني ، وشكاية الهجر والتهميش على المستوى الحياتي، شكاية المحنة وقد طالتهم حينا وفرقتهم أحياناً أخرى ، فنفوا من الأرض وعاشوا على هوامش الخارطة، وكأنّ هم يسترجعون مسيرة أبي ذر الذي قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم " رحم الله أبا ذر يعيش وحده، ويموت وحده ويبعث يوم القيامة

---

[1] أركون ، مرجع سابق ، ص: 163.

وحده " وقد كان، لقد أبعَدَ المتصوفة الدلالات الأولية الحسية والدنيوية ، لألفاظ مثل الحب، العشق، الخمر، ثم وضعوها في أنساق مغايرة لأنساقها المعهودة، وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى، لتتحول من مجرد أسماء وصفات متعارف عليها ، إلى رموز وتعابير ل ها دلالتها الوجدانية بعدما كانت تجلياتها ظاهرية.

ولذلك وجد الخطاب الصوفي في الشعر إطاراً تبليغيًّا، ولم يكن الشعر هدفا بح د ذاته، بقدر ما كان أدباً رسالياً، ينطوي على سر لا يدركه إلاّ العارفون، "لذا أعتبر الصوفية الشاعر الحقيقي، لا شاعر البلاط ، مصنوعا من عين الله، جسمه في الأرض، وقلبه في السماء يتسقّط أخبار العالم العلوي الذّي عبره بومضات إلهية، بها يكون شعره ناراً تحرق الظلمة من أصحاب السلطة ومعاونيهم وتهجم على الأفئدة بغير حجاب "[1]. فكان الحلاج في شعره ينطلق بما يتخطى عتبة الزمن والتاريخ، وكل قول نطق به اندفاع غير مقيد و " قول مفرط لا يقاس، يُحْرِجُ بمجرد وجوده لامتلاكه السلطة، كل سلطة زائفة ويحدث في حائط اللّغات ثغرين ينساب منهما دور آخر من عالم آخر هو الآن ذاته، ووظيفته اللّغة التوسط بين العالمين، شأنها في ذلك شأن الملَكْ الذّي يؤدي الرسالة"[2].

ينفي الخطاب الصوفي، فيما يؤسس سلطته الخاصة ، قضية السلطة والتملك مرتفعاً بها من سياق الذات البشرية **(الأنا)** إلى عالم الحقيقة الموضوعية **(الله)** مميزاً "بين شيئين: الأول، بين شيء وجودي، تاريخي أو وقتي، الثاني وبين **(الله)**" كذات خالقة ونهائية وسرمدية لها موقع خاص في الكون بإعتبار ها الخالقة والمدبرة وال مسيرة لها ".[3] ومن ثم ، فله ا وحدها السلطة الكاملة، وليس للخلفاء حق تمثيلها أو الإدعاء بإمتلاكها ، مرتفعا بالمريد نحو الكمال، وبلوغ مرحلة القطبية، بعد أن يحقق الوظائف الثلاث: الخلافة، والعمارة ، والعبادة ، فيتحرر من رق الأكوان وعبادة السلطان . وإستطاع الوعي الصوفي أن يتوغل "بالوعي الإنساني نحو أعمق معالي السمو على تفاهة الحياة وماديتها وحطتها، وأن يخلص الأنا من سجنه ويخرجه من هشاشة الواقع ويحلق به في سماوات المطلق اللامتناهي، بغية تجديد النبض الروحي، وارتقاء أعلى درجات الصعود نحو المتعالي "[4].

---

[1] نور الدين ديماني ، الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي ، مجلة حوليات التراث ، العدد 2 ،سبتمبر ، 2004 ، ص: 125.

[2] سامي علي ، شعرية التصوف في شعر الحلاج، مجلة مواقع، العدد 57 ، 1989 ، ص: 11.

[3] شحاتة ظنام ، الدين الشعبي في مصر : نقد العقل المتحايل ، رامتان للنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، 1995 ، ص:201.

[4] عبد القادر فيدوح، الرؤيا والتأويل ، دار الوصال ، الجزائر ، 1994 ، ص: 56.

الولي لا يطلب الولي شيئاً من السلطة الزمنية ، ومن ثم يجب عليها ألاّ تخشى أمره أو تتوعج له، ترتعد فرائسها من الخطاب الصوفي الذي يملكه الولي، إذ تخشى أن يتسع نطاق الحقيقة، وذلك أنّها تكشف بمعرفة الله ومحبته بواطن المرء فتتبدل صفاته، أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحدة أنماط التفكير والحكم موضع تساؤل لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم، بدل أن يصرفونها إلى الله؟ وحتّى لو إلتزم الولي الصمت ممتنعاً عن إصدار الخطاب، فإنّ سلوكه وحياته كافية لإنكار الخطاب السلطوي ، وما تتضمنه حياة الساسة من مفاسد ومؤامرات .

لقد ارتبط الصمت والكلام الصوفي بمقاطعة السلطة ومعارضتها، ومن ثم نجد أنّ "المضامين الروحية للخطاب الصوفي، قد ترجمت وجسدت من قبل الصوفيين بفضل التمرينات المنتظمة المتمثلة بالشعائر والصلوات ، والتلاوات وجلسات السماع والنظام المفروض على الجسد. إنّ منشأ ما يدعى بالإيمان ووظائفه مرتبطة حتماً بالجهد والآليات اللّغوية والنفسية الفيزيولوجية " [(1)] ارتباطاً يخيف السلطة القائمة ، سياسية كانت أم دينية ، وهو أمر يكشفه التاريخ السياسي – الإجتماعي في الإسلام. " إنّ التصوف كعقيدة ، كان يمثل خطراً على الأنظمة التي كانت قائمة وقتذاك. لذا نجد أنّ رواده، كانوا يرمون بالإلحاد والكفر والمروق عن الإسلام [(2)].

استطاع الخطاب الصوفي أنّ يكوّن لنفسه رصيداً معرفياً هائلاً. أهلّه سلفاً لاقتحام النصوص من زاوية الباطن ، ولا يزال لهذا الخطاب فاعلية كبيرة حتى الآن، وبخاصة في الأوساط الأدبية، لأنّه نص واعد، يكشف "عن انتمائه المراوح لسلالة الثقافة الإسلامية المتميزة في صلبه ، لا على سبيل مجرد أسلبة التصوف واتخاذه قناعاً تعبيرياً، وإنّما من قبيل تهييج التذكر ، وتوظيف العناصر الحية في الميراث الإنثروبولوجي العظيم"[(3)].

الخطاب الصوفي، لا يبقى على هذا النحو ، كنزاً لا ينفذ فحسب ، " بل إنّه سيغدو ثروة متناهية، ومحدودة ومرغوبة ومفيدة ، ثورة تطرح بالتالي ، ما إن تظهر إلى الوجود، مسألة السلطة، ثورة بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي" [(4)].

---

(1) أركون ، مرجع سابق، ص:163.

(2) صيام، مرجع سابق، ص: 12.

(3) صلاح فضل، الأساليب الشعرية المعاصرة ، دار الآداب، القاهرة، 1995 ، ص: 334.

(4) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، 1986 ، ص: 115.

ويكفي عنصر الثورة في الخطاب الصوفي من أجل أن تتهيبه السلطة، وهي تتخوف من أي خطاب، تخوفاً يعكس في الحقيقة قوة الخطاب وسلطته ، تخوفاً في محله تماماً "اتجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الإمحاء، بدون شك، لكن خلال مدة لا نتحكم نحن فيه ا، التخوف من أن نحس بأنّ تحت هذه الحركة، التي هي مع ذلك حركة يومية ورمادية ، سلطاً أو أخطاراً لا نتصورها جيداً. التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات ، وجروح وسيطرات وعبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص استعمالها منذ زمن طويل، من فضاضتها [1].

هذا التخوف له أسبابه ودوافعه المنطقية ، ومن ثم ، تسعى السلطة للحد من سلطة الخطابات المعارضة، متذرعة بأسباب، ظاهرها ديني وباطنها سياسي.

وتدخل في هذا الإطار أيضا تحذيرات الفقهاء من الخطاب الصوفي، باعتباره خطاب بدع وضلاله، أو خطاباً شيطانياً ليس إلا تلبساً عليهم، خوفا من تأثيره في العامة من جهة ، ولأنّهم وقفوا على حقيقة دلالاته من جهة أخرى ، فأدركوا ما يتضمنه الخطاب الصوفي من أخطار محدقة، تزعزع مكانتهم وتفضح تعاطيهم مع السلطة على حساب الدين ، وتغير من طبيعة وهرمية وجودهم في المجتمع ، فالوالي ليس شيئاً أمام الولي، والفقيه العالم ليس شيئاً بجانب العارف، ومملكة الخليفة ليست إلاّ مجرد حلقة في مجرة القطب ودائرة سلطته .

ذلك أنّ كل خطاب ملموس "يكتشف دائماً موضوع توجيهه، وكأنّها قد تم من قبل تخصيصه ومناهضته ، وتقييمه، إنّه أسير، محترف بالأفكار العامة ، والرؤى، والتقديرات، والتحديدات السلطوية، الصادرة عن الآخر، موجهاً إلى نحو موضوعه، يرتاد تلك البيئة المكونة من الكلمات الأجنبية ، المتوترة بالأحكام والنبرات الغريبة **(الشطح)**، ثم يندس بين تفاعلاتها المعقدة منصهرا مع البعض ومنفصلاً عن البعض الآخر، ومتقاطعاً مع فئة ثالثة من تلك العناصر، مؤسساً لخطاب مختلف "[2]، فكأنّ هذا النّص يوضح صيرورة تشكيل الخطاب الصوفي في مختلف مراحله.

لقد كان المتصوفة على وعي تام بخطورة خطابهم وموقف السلطة الزمنية منه، فراح البعض يكيف خطابه بحسب ردود فعلها ، وقد أحسن هذا التكييف كل من الجنيد والشبلي ومنصور بن عمّار وريم البغدادي والغزالي وآخرون، حيث قام الجنيد بالتوفيق بين أفق

---

[1] ميشيل فوكو، نظام الخطاب ، ص: 08.

[2] ميخائيل باختين ، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة ، 1987، ص: 52.

البسطامي والوضع السائد آنذاك ، فيما تعرض البعض الآخر ، نتيجة تصادم الأفقين إلى محن متعددة، وإن قدر لهم النجاة منها فيما بعد ، كالنوري وأبي حمزة وذا النون المصري وغيرهم، فيما كان الحلاج نسيجاً وحده، لأنّه لم يسهم في تعارض الآفاق فحسب، وإنّما كان المتصوف الوحيد الذّي وضع افتعال صورة الاختلاف والتعارض ، وكان لخطابه أيّما أثر في العامة التّي كانت تنتقل بينهم عباراته الشائعة ، حيث كان يمارس فعل البوح في الأوساط الشعبية ببغداد ، آناء اللّيل ووضع النّهار ، وفي الأ سواق وعلى أبواب المساجد ، في الأزقة وفي الطرقات صارخاً في الناس : يا أهل الإسلام أغيثوني فإنّ ه **(الله)** لا يتركني ونفسي فآنس بها وليس يأخذها منّي فأستريح، وهذا دلال لا أطيقه !.

إنّه يطلب إليهم أن يريحوه من هذا العار، عار إنسان أعلن على الملأ اتحاده بالخو ف بالله ، فليس وجع الخطيئة ما يؤلمه، ليس استحالة الغفران ما يقلقه، ليس الشعور بالخوف أو الحزن، ولكنّه عار الحب الذي تركه حطاماً لا يقوى إنْ على البوح أو الكتمان !. فمع أنّ المعاناة تجربة قد يشاركه إياها أحد ما، لكن لا يحملها بدلاً منه إنسان، مادامت تصل المعاني بموضوعه ، بينما الألفاظ شيء آخر غير الذي يراه .

وتصدى المتصوفة من بعد عقب استشهاد الحلاج، كالطوسي والكلاباذي والسلمي وأبي طالب المكي والقشيري، إلى "محاولة تأسيس أفق انتظار جديد قائم على رد المعاني والمصطلحات الصوفية إلى أصولها من القرآن والسنّة لكنّهم، وتحت رعب السلطة وجبروتها، لم يستطيعوا أن يصرحوا بالوفاق الواقع بين نصوص الحلاج في الحب الإلهي والمعرفة الصوفية ، وبين الأفق التقليدي، ورغم التغييب والتشوية الذي لحق بالحلاج ونصوصه من قبل الفقهاء المتعصبين، فإنّ ردود الأفعال بإزائها ظلت تتعايش مع ذلك القهر "[1].

تم الانتقال، لاحقا، بالخطاب من مرحلته الأولى، بوصفه معرفة لإكتشاف الحقيقة، إلى الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، وفي مواجهة السلطة التّ ي تتحكم في الخطاب، أسس المتصوفة خطابهم مشروعا لمقاومتها ، حيث تبدو مسيرة الخطاب الصوفي على النحو التالي:

خطاب أولي ــ إجراءات حد سلطوية ــ خطاب ناتج

(1) آمنة بلعلي، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين ، دراسة ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001 ، ص ص : 48،49.

وفيما كان الخطاب الأولى " **التأسيسي** " للمتصوفة يقف على الدوام في مواجهة كل سلطة قائمة، أفرزت إجراءات الحد التّي فرضتها السلطة، عبر هيمنتها على الخطابات المعارضة، خطاباً صوفياً توفيقياً، ما لبث أن توحد والسلطة القائمة حتّى أصبح جزءاً لا يتجزأ من إيديولوجية الأشعرية.

يرتهن الخطاب الصوفي في صمته إلى ثورة باطنة، تدفع إلى التغيير وتصوغ من آلامها جوهريا يتحدى السلطة الزمنية، ومن النماذج التّي توضح هيمنة الخطاب الصوفي، تلك المكانة التّي يحتلها مصنف الغزالي إحياء علوم الدين، منذ تأليفه في مختلف الأوساط السياسية والفكرية والشعبية على حد سواء ، فقد ظّل هذا الكتاب سيفاً مسلطاً على الفكر الإسلامي قرابة تسعة قرون، ولا يزال يحظى بأثر كبير حتّى الآن، ولقد لقي استقبالاً واستحساناً عظيماً في المغرب العربي لدرجة أن " استغل أبو العباس أحمد بن قسي هذا الإقبال على كتب الغزالي فكوّن حوله أنصاراً كثيرين ، ولمّا كثر هؤلاء المريدون كما كان يسميهم ، طلب منهم شيخهم الذي انتحل صفة الإمامة (السياسة) السير مع كاتبه الخاص محمد بن يحي الملقب بابن القابلة ، لاحتلال قلاع الأندلس ومدنها ، وسقطت في يده قلعة " ميرتلة" و " يابرة " و " شلب " ... وبعد ذلك كشف ابن قسي عن نيّاته الحقيقية فدارت عليه الدوائر لانصراف الشعب عنه الذّي أيّد في الحقيقة آراء الغزالي لا الطامعين في الحكم "[1]

يكشف هذا النص عن سلطة الخطاب الصوفي، وكيف أنّ هذه الثورة الغزالية الفاشلة، كان من الممكن أن يقدر لها النجاح لو ارتبطت في الأساس بمتصوف حقيقي يريد الإصلاح ، ولا يعني فشلها ولا النتائج التّي أدّت إليها، عدم قدرة الخطاب الصوفي على النهوض والثورة في وجه السلطة، بقدر ما يكشف عن نية الخطاب السياسي الصوفي بوصفه سلطة لها وزنها، ويكمن الإشكال الحقيقي في فهم آلياته ومنطلقاته، في استيعاب حدوده وتوجهاته، ليس فهماً ظاهرياً يرمي القائلين به بالمروق والخروج عن ربقة الإسلام أو فهماً تسطيحيا لأطره ومعناه، بل فهماً ذوقياً ، مادام الذوق يمثل أساس التجربة الصوفية ، ومحور نظريته المعرفية في الأساس، وهذا الفهم الباطن لا بد أن تغذيه التجربة الصوفية بكل ما تحمل من معنى، " ولأنّك لا تدري معنى الألفاظ فأنت تناجزني بالألفاظ، اللفظ حجر، اللفظ منّية، فإذا ركّبت كلاما فوق كلام من بينهما استولدت كلاماً، لرأيت الدنيا مولداً بشعاً وتمنيت الموت"[2] .

---

[1] محي الدين عزوز ، التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة " حي بن يقظان "، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس، 1986، ص : 76.

[2] يسري العزب ، مذكرات الصوفي بشر الحافي لصلاح عبد الصبّور : قراءة نقدية ، مجلة إبداع ، العدد 12 ، ديسمبر ، 1985، ص: 17

الفصل الثاني

الإسلام الصوفي: ظروف النشأة وأبعاد الممارسة الدينية

أولا : نشأة الإسلام الصوفي وتطوره

ثانيا: خصائص الإسلام الصوفي ومقوماته

ثالثا : تجليات الإسلام الصوفي المؤسس ووظائفه

أولا :نشأة الإسلام الصوفي وتطوره

1-أسبابه وبواعثه :

إذا نظرنا في الإسلام المصطبغ بالصيغة الصوفية، وأردنا فحص الأسباب التي ساعدت على ظهوره والمقدمات التي مهدت لبروزه، ألفينا بعضها يعود إلى الإسلام ذاته . فإذا ما علمنا أن الإسلام الصوفي يتأسس على قاعدة زهدية لابد منها ، للارتقاء إلى الصفة الصوفية تيقنا أن الأسباب قد تهيأت من داخل الإسلام، لتساعد فئة من المسلمين على أن يصبغوا إسلامهم بلون زهدي ظاهر ،إذا لاشك في أن في القرآن الكريم من الآيات ما يمهد لذلك ويشجع عليه ،فكثيرة هي الآيات التي تذم الدنيا وتفضل الآخرة ، وتحث على إعداد الزاد لها ، وتدعو إلى القناعة والتقى والإخلاص وتذم الحرص والفسوق والرياء [1]

فالقرآن هو المعين الذي استقى منه المتصوفة مكونات تجاربهم ،إذا اشتمل على آيات أخرى أغرتهم بتصور درجة من القرب بين العبد وربه تتجاوز ما كان متعارفا في الإسلام المبكر من ذلك قوله : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » «سورة ق الآية: 50» « وهو معكم أينما كنتم » «الحديد الآية: 57» .

وقد اعتبر "**لويس ماسنيون**" (**L Massignon**)أن التصوف الإسلامي في أصله وتطوره، صدر من إدامة تلاوة القرآن وتدبره والتخلق بأخلاقه ،ومنه استمد خصائصه المميزة [2]

وإننا لنجد المتصوفة أنفسهم حريصين على تأصيل مذهبهم في الإسلام ، وربطه بالنص القرآني توثيقا للوصلة بين إسلامهم الصوفي ، ومصدر الإسلام الأول، وإسباغا للمشروعية على تصوراتهم الصوفية على نحو ما يصطنعه علماء الظاهر ، ومن ثم كان للمتصوفة مستنبطاتهم من القرآن مثلما كان للفقهاء مستنبطاتهم ، يقول أبو نصر السراج الطوسي :(اعلم أيدك الله بالفهم وأزال عنك الوهم ، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب لهم أيضا مستنبطات من معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم ،وقد استبطنوا من ظاهر القرآن وظاهر الأخبار، معاني لطيفة باطنه وحكما مستطرفة وأسرار مذخورة ...) [3]

فإذا انتقلنا إلى المصدر الثاني من مصادر الإسلام، وجدنا المتصوفة يؤسسون إسلامهم الصوفي على التأسي بأخلاق النبي صلى الله عليم وسلم ، ويقتدون بسلوكه ويتخذونه مثلهم

---

(1) من أمثلة ذلك قوله تعالى ((إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد ...))(الحديد الآية 19)((يأيها الذين أمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله))(سورة المنافقون ا لآية 63) وقوله تعالى ((وللأخيرة خير لك من الأولى)) ((الضحى الآية 4))

(2) L .Massignon .essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, paris 1954, p: 104

(3) أبو نصر السراج الطوسي ،اللمع ،تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر ،القاهرة ، 1960.ص:150

الأعلى[1] ويجعلون ذلك شرطا، من شروط الانتماء إلى مذهب التصوف[2] فالقشيري مثلا يشرح في رسالته أقوال المتصوفة ومقاماتهم، ملتمسا من القرآن أو من السنة سندا لجعل التصوّف من صميم المصادر الإسلامية الأولى ،وإعلانه مذهب أهل الحق ، وأنه جوهر الإسلام في نقائه وصفائه.

وبغض النظر عن التباس الأسباب الدينية ، التي ساهمت في بروز إسلام ذي صبغة صوفية بمحاولات المتصوفة أنفسهم تأصيل مذهبهم في القرآن والسنة ،فإن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه قد شق بتعاليمه الطريق إلى التصوف ، بتمهيد مسالك الإعتياض عن زخرف الدنيا الزائل بنعيم الآخرة الباقي ، وتلك مساهمة في التشجيع على السلوك الزهدي المهيأ للتصوف يضاف إليها دعم نظري مهم ، ساعد على نشأة فهم صوفي للدين يتجاوز درجتي الإسلام والإيمان، عبر عنه الرسول (ص) "بلفظ "الإحسان" وشرحه بقوله :((أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)) [3].

فإذا كان اهتمام الفقيه مثلا ؛ منصبا على الأفعال والهيئات المتعلقة بالشعائر التعبدية قياما وركوعا وسجودا ومناسكا، فإن المتصوف يزيد على اهتمام ا لفقيه، بأحكامها الظاهرة فضل عناية بكيفيات باطنة، تصاحب تلك الأفعال والهيئات ، عند الأداء من هذه المعاني الروحية الباطنة كالإخلاص، والصبر، والتوكل ،والإيثار، والسخاء، والحياء، والخشوع في الصلاة والابتهال في الدعاء ، وإيثار الآخرة على العاجلة ، والتشوق إلى لقاء الله...وما إلى ذلك من المعاني الروحانية والأخلاق الإيمانية ، التي هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد ، والباطن من الظاهر تندرج تحتها تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام ، من مجموعها سيتكوّن إسلام صوفي ذو فقه باطن مناظر لفقه الظاهر ،عماده إصلاح النفس وتهذيبها ، وتزكيتها وتخليها عن الرذائل، وتحليها بالفضائل، ابتغاء الوصول إلى كمال الإيمان ودرجة الإحسان[4].

وهكذا تبين أن نشأة الإسلام الصوفي ، تعود في أصلها إلى ماضي الإسلام ذاته ، من دواع شجعت عليه ، وبواعث ساهمت في انبعاثه ، وكانت له بمثابة أصل التشريع ،وهذه الأسباب كما رأ ينا ، ضاربة بجذورها في مصدري الإسلام الأساسيين القرآن والسنة ،فكلاهما تضمن ما يؤكد انغراس الإسلام الصوفي فيهما، واستمداده منهما نظريا وعلميا .

---

(1) Gril art "MUHAMMED «in dictionnaire viatique de l'ésotérisme, paris, 1998 p: 871

(2) Surey and analytical discussion in the origins and natur of sufisme in ham daid islamim vol XII N 2 ,1989 , p: 75

(3) رواه البخاري ومسلم والترمذي في كتاب الإيمان وأو داوود في السنن وابن ماجه وأبن حنبل .

(4)–عبد الباري الندوي ، بين التصوف والحياة ، دمشق ، ط 1،1963، ص ص: 7.6

لقد كان للعامل الديني ، أثر حاسم في نشأة الإسلام الصوفي . ففضلا عن تجذّره في المصادر الإسلامية الأولى ، فإن التيار ا لتعبدي الزهدي ، الذي ظهر عند بعض الصحابة واستمر بعدهم، كان النواة الأولى لتجارب صوفية ، عملت على تعميق الشعور الديني ، وتوثيق المعتقد الإيماني، وهو الذي راح في مرحلة لاحقة يتذوق عقيدة التوحيد، والتحسس القلبي لها ،لا البحث فيها بحسب المناهج العقلية، والمعايير المنطقية .

ولكن أسباب ظهور الإسلام الصوفي، لم تكن مقصورة على العامل الديني، إذ لاشك في أن لنشأته أسبابا أخرى سياسية واجتماعية وثقافية.

ذلك أن ما شهده الإسلام المبكر ، من فوضى سياسية، وفتن وحروب داخلية وما رافقها من قلق روحي ومظالم اجتماعية ؛ وتفاوت فاحش بين الناس وظهور فئة مترفة ت جري وراء المتعة وتسرف في المجون ،كل ذلك كان له عظيم الأثر ، في نشأة الفرق الدينية والاتجاهات الفكرية في الإسلام، وكان له دور كبير في تنمية روح الورع والزهد ، عند بعض الصحابة والتابعين.

وقد نبه "**نيكولسون**" (nicolsone)إلى تعدد العوامل التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، مركزا على العامل السياسي ،إذ يشير إلى ما عاناه المسلمون من تعسف الحكام واضطهاد المستبدين، الذين يملون إرادتهم وأرائهم الدينية على غيرهم [1] فكان الميل إلى الزهد مرتبطا بالثورة على السلطة ، وهكذا لجأ كثير من المسلمين ، احتجاجا على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الزهد والاعتكاف. وكان الشعار الذي رفعوه هو، "الفرار من الدنيا" ذلك أنه إذا أنزلت بالناس قارعة ، ارتدوا بآمالهم في الغالب إلى ما كانت تتعلق به قديما من أسمى من هذه الأرض وما عليها ، ومن ثم تغلغلت حركة الزهد في نفوس صفوة م ن المسلمين، نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة استخفاف واحتقار ؛ ففروا مما يتعلق به عامة الناس ، من المال والجاه والمنصب والسلطة ولجئوا إلى الكهوف والمغارات والمقابر، أو هاموا على وجوههم في الصحاري والجبال وسواحل البحار .

لقد كان للعامل السياسي الذي أبرزنا بعض ملا محه، أثر عميق في بروز المظهر الزهدي الذي سيشكل معلما من معالم الإسلام الصوفي ، ومن ثم يمكن القول إن الحركة الزهدية التي كانت مقدمة ضرورية لبروز التصوف ، هي بمثابة صيحة نقد للفئة الحاكمة التي تنامى فسادها وإفسادها؛ وإن كانت حركة الزهد، ترتد إلى الذات تبتغي إصلاحها وتقويمها، بحثا

[1]– نيكلسون ،في التصوف الإسلامي وتاريخه ،تعريب ،أبي العلا عفيفي ،القاهرة ،1956.ص: 46

عن سبل النجاة الفردية فإنها من جهة أخرى ، تروم بطريق غير مباشر إصلاح الواقع المتردي والعودة بالمجتمع إلى قيمه النبيلة ومثله العليا ، ولما كان هذا الإصلاح عصيا ،وجد من هؤلاء الزهاد الأوائل الذين سيمهدون لظهور إسلام صوفي مخصوص ، من يدعو إلى العزلة وقطع العلائق والفرار من الدنيا واليأس من الناس ،عسى أن تتجاوز الأنفس قلقها ، ويعود أنسها وصفاؤها ومن رجال هذه الفترة، داوود الطائي وسفيان الثوري...

ومثلما كان الإسلام الصوفي في أصل نشأته ؛ التي بدأت زهدية انعزالية فردية المنزع تبحث عن النجاة الأخر وية، فإنه كان أيضا رد فعل ضد اتجاه الفقهاء ، الذين التزموا حرفية النصوص؛ ووقفوا عند ظواهرها، واهتموا بأحكام العبادات والمعاملات الظاهرة، وضد المتكلمين الذين جردوا العقيدة الدينية وفق مناهج عقلية صارمة ، ولذلك ألفينا موقف ا لصوفية معارضا للفقهاء والمتكلمين معا ، يطلق عليهم لقب "علماء الرسوم "[1] وهكذا تضافرت هذه العوامل مجتمعة على تهيئة الظروف الملائمة، لنشأة إسلام ذي طابع صوفي .

1-أسبابه وبداياته:

إن أي ظاهرة اجتماعية ، لا يتسنى فهمها إلا في ضوء الظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية المختلفة، التي ساهمت في نشوء هذه الظاهرة وتطورها، ومن ثم كان اهتمام العلماء العرب المسلمين والمستشرقين ، بتحديد العوامل التي كانت وراء نشأة التصوف ولكثرة ما شاب التصوف من عناصر غريبة عن الإسلام ، منها الهندي والفارسي واليوناني والمسيحي، فقد أدى ذلك إلى اعتقاد البعض من العرب وا لمستشرقين؛ أن نشأة التصوف ومصدره يرجع إلى هذه العناصر الدخيلة على الإسلام ، وغيرها من العوامل الخارجية بعيدة الصلة عن الإسلام، والحقيقة أن تاريخ التصوف في الإسلام ؛ جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه، ومظهر من مظاهره ، وما أحاط به من ظروف وما دخل فيه من شعوب، وليس شيئا اجتلب من الخارج دون أن يكون له صلة بالدين الإسلامي وروحه وتعاليمه.

أما التصوف كظاهرة عامة، فقد ظهر بصورة ملموسة في أواخر القرن الثاني الهجري واستمر في النمو والانتشار خلا القرن الثالث الهجري، ورأى "**أبو العلاء عفيفي**" "أن التصوف جاء نتيجة خروج ا لإسلام من حدود البيئة الصحراوية التي نشأ فيها، وامتزاج ه بتعاليم وأديان الأمم التي نشر فيها . تلك الأمم التي كانت على حظ كبير ، من الفلسفة والعلم والحياة الروحية

---

[1]- عرفان عبد المجيد فتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ،بيروت ،ط 1 ،1993 ص ص: 54.50.

العميقة، فالتصوف في حقيقته وليد تاريخ الإسلام الديني والسياسي والعقلي ، والاجتماعي وليس وليد الإسلام وحده".

وقد أرجع ابن خلدون التصوف ، إلى الاتجاه الذي ساد في القرن الثاني ، وما بعده من الإقبال على الدنيا والانغماس في ملذاتها ؛ مما دعا إلى نشوء اتجاه مضاد لهذا الاتجاه ، تمثل في العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة.

2- سماته ومظاهره :

أ- المظهر الزهدي :

لاشك في أن ا لزهد هو المقدمة الضرورية للتصوف ، ولكن التصوف غير الزهد ومن الخطأ توهم الترادف بينهما ،إذ الزهد شرط في التصوف ، وليس التصوف شرط في الزهد ، فلا تصوف من دون زهد، ويمكن أن يكون زهدا من دون تصوف؛ إن الزهد هو الجانب العملي من التصوف ،وهو أسلوب من الحياة يحياه المؤمن ، وموقف خاص من الدنيا وزخرفها وشهواتها ومن النفس ومطامحها، وأخذ الإنسان نفسه بأنواع الرياضات والمجاهدات الروحية والبدنية [(1)].

وهو من المظاهر الثابتة والسمات المشتركة بين المتصوفة؛ وهو خاصية مميزة لهم وتتجلى في العزوف عن كل ما تستطيبه النفس في العادة ، ففي المأكل يكتفي ببسيطه وخشنه ، مما يقيم الأود، وأحيانا تحمل النفس على الجوع ولا تصيب من الطعام إلا ما يتبلغ به ، وفي الملبس يهجر لينه ويكتفي بالخشن من ثياب الصوف ونحوه .

وفي الجملة يتجلى الزهد في النأي عن متع الدنيا ولذاتها وشهواتها ، من مأكل وملبس ومسكن وجاه ومال وسلطان، وربما وجدنا المثل الأعلى للزهد عندهم في قول السري السقطي ((لا تأخذ من أحد شيئا ، ولا تسل أحد شيئا ، ولا يكن معك ما تعطي منه أحدا شيئا))[(2)] ومن هنا كان ارتباط الزهد بالفقر، ونعت الصوفية أنفسهم بلقب "الفقراء"، وقد عبر أبو تراب النخشبي عن كامل الزهد عند الصوفي في قوله :(الفقير قوته ما وجد، ولباسه ما ستر ومسكنه حيث نزل) [(3)]

ولا ريب في أن للزهد جذورا عميقة في الإسلام ، فكم في القرآن الكريم من آيات تحقر من شأن الدنيا ، وتحذر من الإخلاد إلى مباهجها ، والركون إلى مفاتنها، وكم من حديث نبوي

---

(1)- أبو علا عفيفي ،التصوف :الثورة الروحية في الإسلام ،القاهرة ،ط 1 ،1963 ص: 65 .

(2)-أبو نعيم الأصفهاني ،حليه الأولياء وطبقات الأصفياء ،بيروت ،ج 1،1967 ص: 13.

(3)-أبو عبد الرحمن السلمي ،طبقات الصوفية ،تحقيق ج ،بيد رسون pederson ل.ليدن :بريل .1960.ص:139 .

يدعو إلى القناعة والرضا والتزود للآخرة [1] وهذا يدل على أن المظهر الزهدي، وهو مظهر جوهري من مظا هر الإسلام الصوفي، منغرس في صميم الإسلام ،مؤسس على قواعد متينة من نصوص القرآن والسنة ،حيث الترغيب في الزهد ، والحث على التحرر من مطالب الجسد وشهواته وذم الدنيا وزخرفها، وشرهواتها ومتاعها، وتفضيل الآخرة ونعيمها .[2]

ولكن هذا الزهد الذي نجد جذوره في الإسلام ال مبكر، قد تطور من خلال الممارسة الصوفية إلى زهد منظم ؛"ظهرت الدعوة إليه في البصرة والكوفة ، ومصر والشام ونيسابور من قبل خواص المسلمين عرفوا بأسماء مستحدثة في الإسلام، لم تكن معروفة من قبل وهي :الزهاد والعباد والنساك والبكاؤون . وصار هذا الزهد المنظم ، مقدمة لا تجاه مهد لتطور الزهد إلى تصوف .وقد انتهى أصحابه إلى وجوه من التعبد ، فيها تشدد وسرف وغلو وإفراط، حتى ضاقت دائرة الحلال عندهم فلم تنطبق إلا على القليل من الأشياء ، ولما عدوا من واجبهم ترك غير الحلال لأنه لا غناء فيه . سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها ،بل لم يعتبروا الزهد في الدنيا بأسرها زهدا حقيقيا، قال أبو حفص الحداد :((الزهد لا يكون إلا في الحلال ، ولا حلال في الدنيا فلا زهد)).[3]

ولم يلبث هذا الزهد أن تحول إلى ظاهرة اجتماعية منظمة ، في صوامع ورباطات شبيهة بصوامع الرهبان وأديرتهم، ولعل أصحابه قد تمادوا فيه، وتغالوا إلى أن بلغوا أقصاه، بسبب ما ألمعنا إليه من تأثيرات نفسية ، تنامت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية ، ظهرت أثناء مراحل تطور المجتمع الإسلامي .

لقد كان التغالي في الزهد ، رد فعل مضاد للاتجاه المغالي في التشبع بمتع الحياة ومباهجها، وقد تلبس به أصحاب السلطة والثروة، من حكام بني أمية وأشياعهم، فكان الزهد اصطناعا لأضداد تلك المظاهر ، إعراضا عن الدنيا وترفعا عن الأثرة ، ودعوة إلى التقشف وتخويفا من سكرات الموت ومشاهد القيامة، وتحذيرا من فتنة الدنيا وعذاب القبر وسوء المنقلب.

وكان من أئمة هذا الزهد ، الذي سيكون مقدمة ممتازة للتصوف؛ الحسن البصري وعبد الواحد بن زيد ورابعة العدوية وغيرهم كثير .[4]

---

[1]–من ذلك مارواه أحمد والترمذي والحاكم والبيهقي عن النبي أنه قال :أربعة في الدنيا وليست من الدنيا :كسرة تسد بها جوعتك .وثوب تواري عورتك وبيت تكن فيه .وزوجة صالحة تسكن اليها .

[2]–عرفان عبد الحميد فتاح ،الفلسفة الصوفية وتطورها ،مرجع سابق ،ص : 87 .

[3]–عبد الكريم القشيري ،الرسالة القشيرية في علم التصوف ،تحقيق .معروف زيرق وعلي عبد الحميد بلطه، حي بيروت .1990.ص:117.

[4]–عرفان عبد الحميد فتاح ،نشأة الصوفية وتطويرها ،مرجع سابق ،ص : 60.

وهكذا كان لشعور هؤلاء الزهاد بفساد الأوضاع، وإحساسهم بالظروف السيئة التي حاقت بالمجتمع الإسلامي ؛ أن انقطعوا عن الدنيا ، وانزووا في عقر دارهم ، واتخذوا من البكاء والمجاهدة وسيلة للتكفير عن الخطايا والذنوب تارة ، وتعبيرا سلبيا عن معارضتهم سلوك الحكام وتفسخ المجتمع تارة أخرى ، فتجلى الزهد مغاليا يدعو إلى "كراهية الدنيا "و"الفرار من الناس " و"اعتزال الخلق"، و"قطع العلائق مع الخلائق،"و"ممارسة الخلوة والصمت، وقطع الفيلفي والقفار ،قال أبو طالب المكي :(أول الزهد دخول غم الآخرة في القلب، ولا يدخل غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا"[(1)]) وصرنا نشهد رجالا يفرون من الدنيا ، لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر ، من أمثال إبراهيم بن أدهم البلخي .

هكذا كان المظهر الزهدي للإسلام الصوفي ، ثورة روحيّة ضد نظام اجتماعي وسياسي قائم. مثلما كان ثورة ضد مطامع النفس ومغريات الحياة، نجد أصداءها بين ثنايا أقوال الصوفية في كل العصور ولكنها أظهر ما تكون في مواعظ الحسن البصري ، ووصايا الحارث المحاسبي.

إن القيمة الزهدية، تتجلى في كونه المعبر المفضي إلى التصوف ، يدل على ذلك أن أبا يزيد البسطامي لما سئل :بأي شيء وجدت المعرفة؟ قال :ببطن جائع وبدن عار .)[(2)] وقال **الجنيد البغدادي** :ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ،لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله ؛ وأصله العزف عن الدنيا[(3)].

ب-المظهر التعبدي :

يبدأ المتصوف في التميز عن المسلم العادي في العبادة ، عندما يزيد على المفروض عليه من أشكال التعبد، فلا يكتفي بالحد المطلوب منه ولا يقف عنده، بل يزيد في النوافل ويبالغ في المندوبات والمستحبات، كالاستغراق في الصلوات وكثرة الصوم وملا زمته، والمداومة باستثناء الأيام المنهي عنها شرعا كأيام العيد، ودوام اشتغال اللسان بالذكر ، وقراءة القرآن وقيام الليل والباعث على ذلك ؛ هو الحديث القدسي المشهور في الدوائر الصوفية ، والذي اتخذوه عنوانا لمذهبهم، ومنه استمدوا للطريق الصوفي مشروعيته وهو ، (وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ...)

---

(1)-أبو طالب المكي ،قوت القلوب في معاملة المحبوب ،بيروت ، 2003،ج1،ص: 499.

(2)-أبو عبد الرحمن السلمي ،طباقات الصوفية مرجع سابق ،ص :66.

(3)المصدر نفسه، ص ص:144،143.

إن المبالغة في التعبد إلى حد الخروج عن مألوف العادة، وسيلة لغاية أسمى هي القرب من الجناب الإلهي ، ونيل مرضاته والفوز في النهاية بمحبته. فالاستكثار من الطاعات ومضاعفة العبادات والانتهاء عن السيئات، والتورع عن الكثير من المباحات، ما هي إلا أشكال تعبدية الهدف منها ، هو معاناة تجربة روحية تفضي إلى الفناء في الله ، فالعبادة عند الصوفي من شأنها أن تبلغ بسلوكه الديني أقصى غاياته وأبعد أفاقه ، حتى تصل إلى منتهى الكمال الممكن بشريا ، ولا يتاح له بلوغ مأموله ، إلا بالمجاهدة الشاقة ، والرياضة الدائمة، وحمل النفس على ما تكره، وتحريرها من أسر العادة والضرورة ؛ حتى يصير ذلك السلوك الديني المتميز كالطبيعة لها وكالجبلة المركبة فيها، فلا تشعر بمشقته إلا في بدايات الطريق، ثم تألفه بعد الدربة والمداومة والتكرار ، ويصير مسلاة لها ، وتجد فيه لذة روحية عظيمة؛ ثم ترقى قدما إلى أن تتجاوز حدود الالتذاذ بالعبادة، إلى الفرح بقرب المحبوب الأسمى، وصولا إلى الفناء فيه .

إن السمة المميزة للمظهر التعبدي عند المتصوفة ، هي الاجتهاد في العبادة بشتى أشكالها، والتشمير لها والمبالغة فيها كما وكيفا، إذ يمعن الصوفي في طاعة الله ، ويبالغ في الامتثال لأمره والانتهاء عن نهيه، فلا يكتفي بالواجبات بل يتعداها إلى المندوبات ، ولا ينزجر عن المحرمات فحسب بل يتجنب المكروهات أيضا ، ولا يتهافت على المباحات بل يزهد فيها ويعرض عنها إلا ما كان ضروريا، لإقامة البدن حتى يتمكن من الاستمرار في العبادة .

والناظر في كتب التراجم والطبقات الصوفية [1] يجدها مليئة بالأخبار المتعلقة بتفاصيل هذا المظهر التعبدي ، الذي يتجاوز الحد المعتاد المتعارف عليه بين عامة المسلمين ، ولذلك نجد منهم من يبالغ في قيام الليل متعبدا ولا ينام إلا إذا غلبه النعاس ، ومنهم من اخضرّ جسمه مما نهكته العبادة ،ومنهم من لا يرى أهله وولده إلا مرة واحدة في السنة ، ثم يخرج إلى سياحته ويتفرغ لعبادته؛ ومنهم من يصوم الدهر ومنهم من يحج ماشيا .

وقد وجد الصوفية مستندا من القرآن ، يعتمدون عليه في القيام بضرب آخر من العبادة، لم يلبث أن صار ركنا من أركان طريقهم ، وقاعدة من أهم قواعدهم، وعنوانا ملازما لهم، وسمة من أظهر سماتهم وهو الذكر . يعدونه أفضل العبادات وأشرف المعاملات ، ويرون أن كل العبادات تأكيد للذكر ، فالغرض من حج البيت مثلا هو ذكر رب البيت، بل إن أصل الإسلام هو كلمة ((لا إله إلا الله)) وهذه عين الذكر .[2]

---

[1] أنظر مثل:طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي ،وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم لأصبهاني والطبقات الكبرى للشعراني المسماة بالواقع الأنوار في طبقات الأخيار .

[2] قاسم غني ،تاريخ التصوف في الإسلام ،تعريب صادق نشأت ،مراجعة أحمد ناجي القيس ومحمد مصطفى حلمي ،القاهرة 19701،ص: 515.

وقد جاء ذكر الله في القرآن في آيات كثيرة ؛ وبدأ الزهد في ذكر الله كل على طريقته ، من دون تقيد بنظام خاص في البداية، لأن الدعوة إلى ذكر الله في القرآن لم تحدد طريقة معينة للذكر، ولكنهم سرعان ما عقدوا مجالسا للذكر جماعية ، تقرأ فيها الأدعية والأوراد ؛ ويتلى فيها القرآن وأكثروا من صلوات النوافل ، ومن ذكر أسماء الله الحسنى ، أو تكرير عبارات أخرى ، كمثل ((لا إله إلا الله)) ونحوها، وهكذا اعتبروا الذكر من أركان إسلام المتصوفة ، بل عدوه الركن الأساسي في العبادة. قال عنه القشيري (الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى ،بل هو العمدة في هذا الطريق ، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر) [1] ولذلك أوجبوا على أنفسهم الاستمرار في الذكر ، لأن الفلاح منوط به بنص القرآن ، ((واذْكُرُوا الله كَثِيرًا لَعَلكُ مْ تُفْلِحُونْ)) (صورة الجمعة الآية 62) واشترطوا له شروطا من أهمها ، أن يتجه السالك بكل قواه الباطنية، إلى حقيقة ما يقول[2].

ومثلما تميز الإسلام الصوفي ، بالمبالغة في ممارسة التعبد ، وبلوغ الغاية في العناية بالذكر، تميز أيضا في تصوره للعبادة بالخروج عما هو شائع عند عامة الناس ؛ حيث بقيت العبادة صورة لا حقيقة فيها ، أو جسما لا روح فيه . فالصلاة عندهم مثلا ، لا تعدو أن تكون قياما وركوعا وسجودا ، وهو يتوهمون أنهم إذا أتوا بهذه الحركات ، فقد أدوا الواجب عليهم من هذه الصلاة بينما نجد الصوفية ، ينبهون إلى المعاني الباطنة الواجب استحضارها عند أداء الصلاة، مشيرين إلى ما جاء في القرآن الكريم من قوله ، ((قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون)) المؤمنون الأية 23)، فقد اشتملت الآية على مدح الصلاة مع الخشوع، فإذا بالناس قد جردوا الصلاة عن الخشوع ، فرأوا أداء حركاتها حكما شرعيا، ولم يروا الخشوع كذلك رغم أن الآية أظهرت تكامل الجانبين :المظهر الصوري للصلاة، والخشوع فيها [3] إن استمرار التعبد وإدامة الذكر ، مقصود بهما الوصول إلى مرتبة تجتنب فيها المعاصي ، وتؤتى الطاعات ولذلك عد المتصوفة خلاصة الطريق إلى الله، الطاعة والذكر أما الطاعة فتزول بالمعصية وأما الذكر فيختل بالغفلة، ولذلك كان الهدف من العبادة التفات القلب إلى الله؛ وعدم الانشغال بسواه وبذلك يحصل السالك منزلة القرب منه والفناء فيه .

---

(1) القشيري ،الرسالة ،مرجع سابق ،ص:221.

(2) قاسم غني ،تاريخ التصوف في الإسلام ،مرجع سبق ذكره ،ص : 516 .

(3) عبد الباري الندوي ، بين التصوف والحياة ، مرجع سابق ،ص :40.

ج-المظهر الأخلاقي :

هو من أبرز المظاهر المميزة للإسلام الصوفي ، ويتجلى في الاستقامة في السلوك ،ولا تحصل تلك الاستقامة إلا بالتخلي عن مرذول الصفات ، وقبيح الأفعال والتحلي بجميلها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلسة إلا إذا حسنت أخلاقه، وتميز بالصلاح والفضل والتقى والورع ،ومقياس التفاضل الأخلاقي قولا وفعلا هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد ((الطريق مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ، وتبع ولزم طريقته؛ فإن الخيرات كلها مفتوحة عليه))[1]

إنّ للمظهر الأخلاقي أهمية خاصة في المباحث الصوفية ؛ بدليل أن الأخلاق هي جوهر التصوف عندهم علما وعملا، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية :((واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم :أن التصوف هو الخلق)).[2]وهذا الاتجاه شائع عند المتصوفة ، فكثيرا ما عرفوا التصوف من جهة الأخلاق ولاسيما بعد القرن 3هـ/9م، عندما عنوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليهم الطابع الأخلاقي علما وعملا.[3] والنفس عند الصوفية هي منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة ، والأفعال الذميمة أي المعاصي ، وسيئ العادات ومرذول الصفات، مثل الكبر والحسد والبخل ، والغضب والحقد والطمع وأمثالها ، فلذلك وجب ترويضها بالتوبة لترك المعصية ، وبالمجاهدة لإزالة تلك الأوصاف الرديئة .[4] يقول أبوبكر الكتاني ((التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق، فقد زاد عليك في الصفاء .[5] ولما سئل أبو محمد الجريدي عن التصوف قال:" الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني".[6] ومعنى ذلك أن التصوف هو اتصاف بصفات الكمال الديني والخلقي، أي أن يصبح التصوف صفة ملازمة للنفس ،لا مجرد رسم أو صورة .[7]

ومما يدل على أهمية هذه السمة الأخلاقية ؛ ومركزيتها في الإسلام الصوفي أن سبيل الوصول إلى الله عند القوم، "هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات ، بالكف عن الشهوات والإقتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم في جميع أحوالهم ؛ فبقدر ما ينجلي من القلب

---

(1) الرسالة القشيرية، مرجع سابق ،ص :43.

(2) مدارج السالكين ، تحقيق : محمود حامد الفقي ،بيروت ،ج1، 1972 ، ص :316.

(3) عرفلن عبد الحميد فتاح ، الفلسفة الصوفية ، مرجع سابق ، ص : 136.

(4)- قاسم غني ،تاريخ التصوف في الإسلام ،ص ص :427،428.

(5)- الرسالة القشرية :مرجع سابق ،ص: 281.

(6)- المصدر نفسه ،ص:280.

(7)- أبو العلا عفيفي ،التصوف :الثورة الروحية في الإسلام ،ص: 50.

ويحاذي به شطر الحق ، تتلألأ فيه حقائق الوجود ."[1] وهذه المجاهدة ، وهي أخلاقية في صميمها ولذلك وجدنا هذا المظهر الأخلاقي ، قد أشبع بحث ودرسا وتأليفا وأفردت له أبواب وفصول وكتب مجردة عن الفقه، فقد انصب اهتمام مؤلفي الصوفية منذ وقت مبكر ، على التأليف في عيوب النفس وأهوائه ا، وفي محامد أخلاقها كالإخلاص والكبر ، والتواضع والعجب والرياء والتصنع والطمع، والحرص وما إليها[2] وصار ذلك سمة مميزة في الإسلام الصوفي.

وقد كان للمتصوفة مساهمات ذات بال في هذا الجانب، فاستفاد المتأخرون مما كتبه المتقدمون؛ وإذا بنا أمام ثروة أخلاقية حقيقية ، توغلت في بواطن النفس الإنسانية وعالجت عيوبها الأخلاقية وأمراضها النفسية ، وقد ركزت أمهات المصادر الصوفية ، على هذا الجانب مثل الرعاية لحقوق الله للمحاسبي وقوت القلوب للمكي ، وإحياء علوم الدين للغزالي، والفتوحات المكية لابن عربي وغيرها ، فلا نبعد إن زعمنا أن المتصوفة أسسوا "فقه الباطن" مثلما أسس الفقهاء "فقه الظاهر "، فكان فقه المتصوفة منشغلا بأخلاق النفس ووسائل تربيتها ، وهو بذلك يجري موازيا لأحكام فقه الجوارح ومكملا لها .

ومثلما تجلت هذه الخاصية الجوهرية في الكتابة الصوفية ، فقد تجلت في الممارسة العلمية ،حيث أوجب المتصوفة الإقتداء بشيخ سالك، يتخذه المريد هاديا ومرشدا [3] ويكون هذا هذا الشيخ رجلا محنكا ذات تجربة، عميق المعرفة بصيرا ب عيوب النفس، مطلعا على خفايا آفاتها قد خبر المجاهدات وقطع بها الطريق إلى الله، وارتفع له الحجاب ،وتجلت له الأنوار فهو يعرف أحوالها ويساعد المريد على تخطي عقباتها ، ولا يزال الصوفي السالك المتأدب بأدب الشيخ يرقى من مقام إلى مقام آخر ،بدءاً بالتوبة وانتهاءاً بالمشاهدة ،حتى يعبر جميع المقامات مكّملا نفسه بكل مقام قبل أن يدعى إلى المقام التالي ، وهذه المقامات التي يتدرج فيها السالك والأحوال النفسية المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى، ولذلك اختلف شيوخ الصوفية فيها [4].

وهي كما نرى وثيقة الصلة بالطابع الأخلاقي الأصيل في التصوف ، لكأنّ الطريق إلى الله مجاهدة أخلاقية في جوهرها ، هي خطوات تطهّر متعاقبة وتزكية مستمرة ، وسمو روحي متصاعد يقول أبو حفص الحدا د :" التصوف كله أدب :لكل وقت أدب ولكل مقام أدب ،فمن

---

(1)– أبو حامد الغزالي ،احياء العلوم الدين ،ج1،بيروت،ص: 20.

(2) – من الأمثلة على ذلك :الرعاية لحقوق الله للمحاسبي ،وقوت القلوب لأبي طالب المكي .

(3)– ابن خلدون ،شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق :أبي يعرب المرزوقي ،تونس –ليبيا .1991،ص ص :222.247 .

(4)– عبد الباري الندوي ،بين التصوف والحياة ،ص :150.

لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال ، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب ومردود من حيث يظن القبول "[1]

فالتصوف في جملته نظام من السلوكات ، لكل شيء فيه واجبات مفروضة وآداب مرعية، ولا قيمة لهذا السلوك ، ما لم تحصل للمريد منه فوائده ، وما لم يتصف بص فاته، فالتصوف أخلاق تؤثر في النفس وتبعث على العمل .

وربما وجدنا هذا المظهر الأخلاقي، متجليا في صفة من أبرز صفات المتصوفة الكبار وهي التسامح، ومن تجليّاته عدم التميز بين الناس في المعاملة ؛ على أساس من الدين أو العنصر أو اللون، وهذا الموقف الأخلاقي الإنساني عريق عند الصوفية، فقد عرّف الجنيد شيخ الطائفة الصوفي بأنه " كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالمطر يسقي كل شيء ".[2]

كما نجد هذا المظهر الأخلاقي شديد البروز في كتب الطبقات والمناقب الصوفية، فما أكثر ما فيها من إشارات تحضّ على التحلي بمكارم الأخلاق ، سواء في الأقوال المنسوبة إلى المتصوفة أو في أفعالهم وممارساتهم في حياتهم اليومية، وهذا التمسك بمحامد الأخلاق يوضح مدى تشبث المتصوفة بالمثل الأعلى الأخلاقي، في تعاملهم مع الخاصة والعامة .

وربما كانت الصورة الأخلاقية التي ترسمها كتب الطبقات والتراجم الصوفية ، تنزع إلى المبالغة تشبثا بالمثل الأعلى الإسلامي، ونزوعا إلى رسم الصورة المثالية الأنموذجية، حثّ على احتذائها وحث على الإقتداء بها . غير أننا لا نعني أن هؤلاء المتصوفة الأعلام ، من العباد والزهاد لم يجتهدوا في الترقي بسلوكهم إلى أرقى ما يمكنهم ، وإنما نحسب أن أي راوي للأخبار المتعلقة بذلك السلوك، مندرج في نطاق الترغيب في النسج على منوالهم. ولذلك نميل إلى القول إنّ كثيرا من تلك الأخبار ، لا تخلوا من تزيّيف ومغالاة، ومن ثمّ رأيناها أدنى إلى تسطير ما يجب أن يكون ، أكثر من تقريرها ما هو كائن . ورغم تحفظنا إزاء كثير من المرويات عن المتصوّفة، فإننا لا نملك غير الإقرار دونما مبالغة، بأن الصوفية هم حقا ((بناة المثل الأخلاقي الإسلامي الأعلى))[3].

[1]- الهجويري ،كشف المحبوب ،تعريب ساعد عبد الهادي فتديل ،بيروت ، 1980،ص :42.

[2]- الرسالة القشيرية :مرجع سابق ،ص :281.

([3]- لويس ماسينيون ،ومصطفى عبد الرزاق ،الإسلام والتصوف ،القاهرة ، 1979 ،ص :67.

3–مراحل تطوره :

بدأت الحياة الروحية في الإسلام زهدا وتصوفا وطريقة ، وفي الحقيقة هذه الأسماء تعود إلى أصل واحد وحقيقة واحدة وهي الإحسان ، والإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك . وطريقة تخلية النفوس من الأخلاق المذمومة ، التي تحول بين النفوس وبين المعرفة بالله وتحليتها بالأخلاق المحمودة ، التي بها تتقرب النفوس من خالقها سبحانه، وبالذكر والفكر يزول الحجاب بين الذاكر والمذكور كما يقول الصوفية .

والتصوف الإسلامي ينقسم إلى نظري وعملي ، وهذا لا يدل على خلو التصوف النظري من الجانب العملي ،والاصطلاح النظري في التقسيم ، إنما يدل على أن التصوف ، لم يأخذ صورة الطريقة التي ظ هرت في القرن الثالث والرابع من الهجرة ،وقد كان رواد هذا التصوف مثاليين في المجاهدات والرياضات النفسية ، وفي المقامات والأحوال ، وكانوا أساتذة ومرشدين لكبار الصوفية الذين كونوا طرقا صوفية فيما بعد . فالطرق الصوفية في حقيقتها ، ليست إلا امتداداً للتصوف النظري؛ وأكبر إمام هذا التصوف هو أبو حامد الغزالي الطوسي، لقد جمع بين النظري والعملي في التصوف، كما جمع بين الشريعة والحقيقة .

وذكر الباحثون أن الطرق الصوفية ظهرت صورتها الأولى، من القرن الثالث والرابع للهجرة ذلك أن الصوفية أخذوا منذ النصف الثاني للقرن الثالث الهجري، ينظّمون أنفسهم طوائفا وطرقا يخضعون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطرق ؛ طائفة من المريدين يلتقون حول شيخ مرشد ، يسلكم ويبصرهم على الوجه الذي يحقق لهم كمال العلم وكمال العمل.[1] وأصبحت كلمة (طريقة) في هذين القرنين، تشير إلى مجموعة الآداب والأخلاق التي تتمسك بها طائفة الصوفية .[2]

ويعتبر القرن الثالث الهجري باتفاق عموم الباحثين، هو العصر الذهبي للتصوف بصفته مذهبا في المعرفة، حتى بلغ درجة عالية من الإكتمال على يد أعلامه المشهورين ، مما يمكن القول بأنهم لم يتركوا للصوفية من بعدهم سوى الإفاضة والتفسير .[3]غير أن وصول المعرفة الصوفية للإكتمال في القرن الثالث، لا يلغي أبدا أن المذهب المعرفي للمتصوفة ظهر في بادئ أمره، على شكل عبارات وأقوال متنافرة مجردة عن الأدلة ،عارية من الحجج .[4]

---

(1)– محمد مصطفى دلمي ،الحياة الروحية في الإسلام ،الهيئة المصرية للكتاب ،ط 2،1984 ،ص: 134.

(2)– أبو الفاس الفتيمي ،مدخل الى التصوف الإسلامي ،دار الثقافة ،القاهرة ، 1979،ص: 102.

(3)– ابراهيم بسيوني نشأة التصوف الإسلامي ،دار المعارف ،بمصر ،القاهرة ، 1969 ،ص :274.

(4)– عرفان عبد المجيد ،نشأة الفلسفة الصوفية ،ص :48.

إلاّ أنّ نمو التصوف وبالعلاقة المتناقضة مع الإتجاهات الأخرى ، جعل للمعرفة الصوفية أدلتها وحججها الشرعية والنظرية ؛ كما أن النشوء التدريجي للمعرفة الصوفية ، لم يكن بمعزل عن تأثير الثقافات الأجنبية المتداولة في الساحة الثقافية آنذاك ، سواء كمذهب وفلسفات فكرية أو كفرق دينية تنشر مبادئها مؤولة حينا ، ومعارضة حينا أخر ، للنص الديني الإسلامي ومن هذه الفلسفات الغنوصية والأفلاطونية المحدثة ؛ كما يتفق أشهر الباحثين في هذا الحقل أمثال نيكلسون ،غولد تسهير ،بلا فيوس ،أبو علا عفيفي ...ولكن معظم المستشرقين يذهبون إلى أن المعرفة الصوفية، هي الترجمة العربية للغنوص اليوناني ومستندهم في ذلك أنّ ذا النون المصري، الذي يعد عندهم المؤسس الأول للمعرفة الصوفية ، هو الذي قسم المعرفة وأنواع المعارف إلى ما يلي:

1- معرفة نقلية لعامة المسلمين

2- معرفة نظرية خاصة بالفلاسفة والعلماء

3- معرفة خاصة بالمتصوفة الذين يرون الله –سبحانه وتعالى –بقلوبهم .[1]

وفي أقوال هنري كربان ، (Henri corbines) ما يؤكد حقيقة النمو الداخلي للمعرفة الصوفية ،إذ يقول :لقد توصل التصوف في تفاصيله إلى تنمية تقنية روحانية ، خلقت بتقدمها ودرجاتها و حاصلها، ميتا فيزيق كاملة، عرفت باسم (العرفان) [2]

يذهب البعض إلى أنّ التصوف في الصدر الأول من الإسلام كان واضح المعالم . إنما يمكن الحديث عن الزهد الذي نما ونشأ بين المسلمين ، حتى أنّ من سمّوا " بأهل الصفّة" [3] الذين ينسب إليهم بداية التصوف الإسلامي ، لن يكونوا متصوفين ، بل إنهم مجموعة من الفقراء المسلمين الذين لا منازل لهم ولا عشائر ، وقد جعله م الرسول صلى الله عليه وسلم يقيمون في مؤخرة مسجده ، من الجهة الشمالية ، تسمى الصفة ، وقد نسبوا إليها ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يرعاهم ويقدم لهم المأوى والطعام ، وكان أبو هريرة رضي الله عنه قد استوطن الصفة إلى آخر عمر النبي صلى الله عليه وسلم [4] .

ما ينبغي أن نعرفه عن (أهل الصفة) أنهم سلكوا مسلكا زهديا في حياتهم، وأنهم قوم أخلاقهم الكف عن الركون إلى شيء من العروض، عصمهم من الافتتان بها عن الفروض،

---

(1)- نيكلسون ،رينولد أليت ،الصوفية في الإسلام ،ترجمة نورالدين شريبة ،القاهرة ،مكتبة الخانجي ، 1951،ص :7.

(2)- هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة ،الإسلامية ،ص :283.

(3) – السيد عبد المحسن شرف الدين ، أبو هريرة ، ص: 22.

(4) – أبو نعيم الأصفهاني ، حلية الأولياء ، ج1، دار الفرابي ، دمشق ، ص:337.

وجعلهم قدوة للمتجردين من الفقراء لا يأوون إلى مال، ولا إلى أهل، ولا يلهيهم عن ذكر الله تجارة ولا مال، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا، ولم يفرحوا إلا بما أيدوا به العقبى (1) .

لكن هذا المسلك الزهدي ، الذي غالى أبو نعيم الأصفهاني في تقديمه ، لا يعكس الحقيقة كلها ، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقدم لهم ما يحتاجون إليه من إقامة ومأكل وملبس، لأنهم كانوا بحاجة إلى ذلك، علاوة على أنهم كانوا أتقياء في وسط الصحابة الأوائل المعروفين بصحّة عبادتهم . ولم يكن أهل الصفة يلبسون الصوف ، وليست كلمة " صفة " من مشتقات الصوف ولا من لفظة صفا المنوّه بها أنفا .

لكننا في سياق تتبع ظاهرة التصوف ، كان لا بد من التصريح على هذه الناحية التي شغلت الباحثين عن مصدر لفظة " التصوف" ، وهذا لا يعني نفي سمة التزهد نهائيا عن أهل الصفة ، بل يمكن حسابها بداية الطريق إلى ذلك الاتجاه الزهدي ، الذي انتشر فيما بعد في تلك المرحلة في الأوساط الإسلامية ، وكان سبيلا للوصول إلى الطرق الصوفية.

والذي نستطيع أن نقوله هو : إنّ الزهد وجد تربته الخصبة في القرآن الكريم والدلالات الكثيرة عليه ، وأنه نشأ نشأة إسلامية خالصة ، فقد دعا إليه القرآن الكريم ودعت إليه السنة النبوية ، ولكنه في عهد الفتوح دخلته عناصر أجنبية كثيرة (2) .

غير أن هذا الزهد قوي واشتد في زمن الأمويين لفرط ما استجدّ من منازعا ت وخصومات بين الفرق والأحزاب ، ولاتساع الهوّة بين الفقر والغنى ، ولكثرة الحروب التي نشبت بين الفرقاء . الأمر الذي عزّز إيمان الناس بأنّ الحل هو عند الله ، ومنه يأتي، فكثرة اللجوء إليه وإلى الدين يستمدون منه الصبر وقوّة الاحتمال .

لقد كان صدر الإسلام والقرن الأول الهجري عموما ، إرهاصا شديدا بالنسبة للزهد الذي أصبح مذهبا له أصوله وخصائصه، وعناصره التي يرتكز عليها في القرن الثاني للهجرة وأصبح معتنقوه أكثر تمسّكا بالدين ، ولم يعد الزهد مجرّد حركة ظاهرية ، بل أصبح متوغلا في داخل المؤمنين .

ومنذ ذلك الحين بدأ الامتزاج يظهر بين الزهد والتصوف ، حيث شهد القرن الثاني للهجرة تحول حركة الوعظ إلى زهد حقيقي، ثم إلى تصوّف وتجرّد كان أساسا لفرق الصوفية التي أتت بعد ذلك (3) ويمكن اعتبار الحسن البصري النقطة الرئيسية ا لتي التقى فيها الزهد

---

(1) – شوقي ضيف ، التطور والتجديد في الشعر الأموي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1952 ، ص:34.

(2) شوقي ضيف ، المرجع السابق ، ص:34.

(3) رينولد نيكلسون ، في التطور الإسلامي وتاريخه ، ترجمة أبو العلاء عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، 1947 ، ص: 70.

والتصوّف ، حيث يرى نيكلسون أنّ الحسن البصري يمكن اعتباره مؤسسا لمدرسة البصرة في الزهد والتصوف ، وأنه يعد في نظر الصوفية واحدا منهم ، وهم محقون في ذلك لأن الحسن البصري كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته ، غير قانع بمجرد الصور الشكلية في أدائها [1] .

وقد لاحظ إبن النديم أن هؤلاء الزاهدين المتصوّفين ، لم يمارسوا الزهد بطريقة فطرية . لكنهم بدأوا يجعلون منه علما واسعا ويؤلفون فيه الكتب التي تحدد طبيعته ، مثل " كتاب المريدين " الذي ألفه يحي بن معاذ الرازي المتوفي عام 206 هـ، ومثل " كتاب الزهد " الذي ألفه ابن الحارث المتوفي عام 227 هـ [2].

الحب الإلهي:

لا شك في أن الحب الإلهي هو عنوان المتصوفة والخاصية الأولى المركزية للإسلام الصوفي ، كيف لا وطريق التصوف عندهم هو طريق الحب ، ولعل من أدق تعريفات التصوف أن نقول إنه طريق إلى الحق المطلق محركه هو الحب ، والحق أن هذا الأمر ليس مقصورا عليهم ، بل إننا لنجده في جميع الأديان والفلسفات التي اتخذت التصوف فكرة ومنهاجا ، إن المحبة عند المتصوفة هي أهم أحوال العارف وأسمى صفاته وهي من الأصول المهمة في مباني التصوف [3] .

وقد ظهرت فكرة الحب الإلهي في التصوف منذ وقت مبكر ، وكنا قد رأينا أن صلة الزهاد الأوائل بالله كانت في البدء طاغيا عليها خوف الله ثم استحالت إلى عاطفة الود والمحبة ، وكان هذا التحول ثمرة من ثمرات تفرغهم الكامل لعبادته ، فلانت أفئدتهم ورقت قلوبهم ومن ثم " لم يعد الله عندهم معبودا مرهوبا بل أصبح المعبود المحبوب [4] . ذلك أن رياضة النفس بالزهد أحدثت أثرها العميق في تحرير الزهاد من عبودية الهوى وحب الدنيا ، حتى انتهوا إلى حب الله لما انتزعوا حب الدنيا من قلوبهم . فكان الله منتهى مطلوبهم وغاية مرغوبهم ، ومن ثم كان الزهد معبرا إلى الحب.

---

[1] المرجع نفسه ، ص: 3.

[2] ابن النديم، الفهرست، نشر فلوجل، طبعة ليبزغ، 1972، ص:210، 211.

[3] قاسم غني ، تاريخ التصوف الإسلامي ، المرجع سابق ، ص :464.

[4] ابراقيم بسيوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، القاهرة ، مرجع سابق ، ص:131 .

والواقع أن أهل التصوف جميعا تكلموا في الحب وعن الحب ، لأن هذه الحال هـي الفيصل بينهم وبين غيرهم من أهل الشريعة والدين ، الذين يعبدون الله طمعا في الثواب وخوفا من العقاب ، ولأن التصوف ذاته يحتم على الصوفي ، إذا كان صادقا ، مهما كان ، غير التطلع إلى وجه الحبيب والتقرب إليه وانتظار لقائه .

وقد قال الشيخ أبو سليمان الداراني المتوفي 215 هـ في ذلك : " إن لله عبادا ليس يشغلهم عن الله خوف النار ، ولا رجاء الجنة فكيف تشغلهم الدنيا عن الله " [1] .

ولا شك أن أشهر من عرف بهذا الحب التجريدي السامي ، منذ القرن الثاني للهجرة ، السيدة رابعة العدوّية المتوفاة : سنة 185 هـ [2] ، حينما سئلت عن حقيقة إيمانها بالله فقالت " ما عبدته خوفا من ناره ، ولا حبا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبا له وشوقا إليه وأنشدت نظما :

أحبك حبين : حب الهوى   وحبا لأنك أهل لذلك
فأما الذي هو حب الهوى   فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له   فكشفك لي الحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي   ولكن لك الحمد في ذا وذاك [3]

ويكفي التنبيه إلى أن أناشيد الصوفية ، في شعرهم ونثرهم ، وفي إشاراتهم العقلية ومواجيدهم القلبية ، أساسها الحب ، وتدور كلها حول الحب ، وأن التصوف برمته لا يصلح إلا بالحب ، ولا يمثل إلا بالتعلق بالمحبوب وفناء الأنا فيه ، ولا وجود له خارج ذلك ، حتى قال شيخ المتصوفة ، وهو أبو علي الروذباري : " التصوف برمته الإناحة على باب الحبيب وإن طرد عنه " [4].

وعلى هذا فالحب الروحي المتعالي، الذي هو أقوى وأنصع وأعمق وأفضل من أي حب آخر ، هو جوهر الحياة الروحية الصوفية في الإسلام.

ومن الواضح أن المحبة لا يعبر عن حقيقتها ، عند الصوفية، ولا يعرفها إلا من خبرها وذاقها أما وصفها أو تعريفها عن طريق التعبير عنها فلا، لأنها في أحسن تعريفها، لا تزيد –

---

(1) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، الجزء الرابع ، دار المعرفة ، بيروت ، ص :310.

(2) ولها أخبار طوال ، وقد نشر عنها الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابا خاصا في ذلك بعنوان : شهيدة العشق الالهي رابعة العدوية ، نشرته مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

(3) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج4، مرجع سابق ،ص:310.

(4) أبو قاسم القشيري ، الرسالة القشيرية في التصوف ، الجزء الثاني ، ص : 554.

عندهم – على أن تكون على حدّ تعبير الإمام أبي القاسم القشيري المتوفي : 465 هـ " حالة يجدها العبد من قلبه تلطف عن العبارة" [1].

إن المحبة عند المتصوفة مقام من أعلى المقامات في الطرق إلى الهأ . وهي أساس كل الأحوال، وبموجبها تكون الأحوال ، وب عدها لا يكون شيء، بهذا فالمحبة مما يكتسبه العبد بمجاهداته .

ومما لا شك فيه أن ابن عربي يعد من كبار المتصوفة اللذين تكلموا عن " فلسفة الحب. " ولقد أضفى عليها منازع ميتافيزيقية، وجعلها أصل الوجود؛ فالمحبة هي سمة الطائفة الصوفية وعنوان الطريقة ومعقد السنة [2] وقد ظهر في القرن (3هـ/9م) خاصة رجال عرفوا بمقالات المحبة، منهم الحارث بن أسد المحاسبي (243هـ/857م) ، والجنيد البغدادي (298هـ/910م) وسرى السقطي (294هـ/868م)، وذو النون المصري (245هـ/859م)، وسهل بن عبد الله التستري (283هـ/896م)، وأبو بكر الشبلي (384هـ/945م)، وغيرهم، ثم بلغت فكرة الحب الإلهي ذروتها؛ عند أصحاب وحدة الوجود ولا سيما عند ابن الفارض (632هـ/1235م) وابن عربي (638هـ/1240م) [3].

لقد برزت نظرية الحب الإلهي لتؤدي دورها التاريخي، في حل ما استعصى من المشاكل في بيئة ظهرت فيها نزعات حز بية، وتعصبات مذهبية ، و اصطرعت فيها الفرق الدينية والأحزاب السياسية . فحاول الصوفية أن ينأوا بالفكر الإسلامي ، عن الصراع والشقاق باعتناق عقيدة الحب الإلهي . ذلك أن الحب بين العبد والرب وبين الرب والعبد ، كفيل بأن يذه ب الحدود ويهدم السدود . ومن ثم فلن يكون حديث في الجبر والاختيار ، والفعل الإلهي والفعل الإنساني والثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء ، إلا من خلال هذه العاطفة المشبوهة من جانب العبد والثانية من جانب الرب ، والمتبادلة بينهما وهي عاطفة قديرة على تجلية الطريق وحل المشكلات.[4]

ومما ليس له مثيل، تعلق ا لحب عند الصوفية عموما ، وعند ابن عربي خصوصا بالجمال. فالمحب لله متعلق برؤية الجمال أينما وجده، و هيامه برؤية الجميل في كل موجود له صورة الجمال، لان علامة الحب الإلهي عنده م هي، حب جميع الكائنات في كل الحضرات

---

(1) المرجع نفسه، ص:612.

(2) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ، ج3،ص:35.

(3) محمد مصطفى حلمي ، ابن الفارض والحب الإلهي ، ط2، القاهرة ، ص: 77.

(4) إبراهيم بسيوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، القاهرة ، ص : 179.

المعنوية والحسية والخيالية، ويعني ذلك أن المحب لا يكفي أن يتحقق بمقام الجمال، ليحب الله بل لابد أن يحب الجمال في كل مظهر ؛ وان لا يقتصر حبه م للجمال على صورة بعينها دون أخرى، لان كل هذ ه المظاهر الجمالية المختلفة، هي مظاهر تجلى الله فيها بجماله من اسمه الجميل ؛ ومن ثم وجب أ ن يحبها المحب لله من هذا الوجه، ومن هذ ا الوجه بالذات تتوثق علاقة الحب بالجمال عند ابن عربي ، لا من حيث إن ثاني هما علة الأول، بل لأنهما معا يكشفان عن ترابط وثيق في مذهبه في الحب الإلهي عامة ، ومذهبه في وحدة الوجود خاصة فالحب علة وجود العالم . والجمال هو الصورة التي ظ هر عليها العالم، وهو ما يعني ا رتباط الحب بللجمال بمنازع ميتافيزقية، موازية للمنازع الصوفية.

2/ المعراج الروحي:

لعل هذا المعراج الذي يتخذ من المعراج النبوي النموذجي الذي يحاكيه ، هو أخص خصائص إسلام المتصوفة وعماده والأصل الكبير الذي يبنى عليه ، وهو ما أطلق عليه المتصوفة تسميات مختلفة ، فهو السفر والطريق والسير والسلوك ، إذ لا يمكن الحديث عن تصوف من دون سير وسلوك ومنازل ومقامات وأحوال ،وبذلك أمكن أن نعرف الإسلام الصوفي بأنه الطريق إلى الله ، والصوفي بأنه السائر إلى ربه . وهذه المسيرة إلى الله تلخص التصوف برمته من أوله إلى آخره .

ذلك أن هذا المعراج هو السبيل إلى تحقيق الهدف الذي يصبون إليه ، و يسخرون حياتهم له وهو الوصول إلى الحق والقرب منه ، عن طريق حالة روحية خاصة يدركونه فيها إدراكا ذوقيا مباشرا . في هذا المطلب تتمثل الحياة عندهم ، ومن أجله يبذلون كل عزيز لديهم بما في ذلك أرواحهم[1].

ولذلك كان إسلام المتصوفة في جوهره " حال" أو تجربة روحية خاصة يعانيها الصوفي[2]. ولتلك الحال من الصفات والخصائص ، ما يكفي لتمييزها عن غيرها مما تعانيه النفس الإنسانية من أحوال أخرى ؛ وإنما ذهبنا إلى أن " المعراج الروحي "، يلخص التصوف بدءا ومنتهى ، لأنه ينطوي على جانبي الحياة الصوفية المختلفين المتمايزين المتكاملين في آن الجانب العملي والجانب العرفاني، أو جانب المجاهدة أو تطهير النفس وجانب ا لكشف والعرفان والمشاهدة والإشراق ، الأول بمثابة المقدمات والثاني ، بمثابة النتائج المترتبة عن تلك المقدمات

(1) أبو العلا عفيفي ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ، ط 1 ، 1963 ، ص: 11.

(2) F.skali, la vois soufie, paris, 1993, p : 7

الأولى شجرة يتعهدها السالك إلى الله ، ويغذيها بكل ما أوتي من غذاء روحي ، والثانية بمثابة الثمرة التي يجنيها من تلك الشجرة ، وما بين المقدمات والنتائج تكون الوسائط ، وهي المقامات والأحوال ، أو هي بعبارة المعري الأنصاري " منازل السائرين إلى الحق المبين " .

وتتخذ المجاهدة عند الصوفي أشكالا متعددة، منها الخلوة وهي من أقرب الرياضات إلى الصوفية و أحبها إليهم ،لأنها تتيح للسالك مواجهة نفسه ، والتفتيش فيها وتنقيتها وتهيئتها لان تصفو وتتجلي . ولا يتاح ذلك إلا بعد أن يفر المرء بدينه، ونفسه عن دنيا الناس، وقد ظهر منذ عهد مبكر ميل الأفراد والجماعات ، إلى هذه الرياضة لأنها تساعد على سكون النفس وجمع شتات الفكر [1].

ومصطلح الخلوة يشير في معناه العميق إلى الانعزالية الايجابية ، التي من خلالها يستطيع الصوفي العابد التركيز في الشيء المراد ذكره وهو في جوهره يشير إلى " الله " وكيفية الوصول إليه وذلك بإدامة الذكر ، وهو في الأصل عبادة لا تتقيد بصحبة أو رسم أو وقت ، بل لا تتقيد بترديد ألفاظ بعينها كاسم الله أو الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم " أو قراءة القرآن ، لأن ذكر الله عمل يمارس في كل آن ، فالله يذكر عند التوبة وعند الزهد و عند الرضا وعند التوكل ... بل إن أخف أنواع الذكر في المذكور . ولا شك في أن الخلوة، تهيئ السبيل إلى سلامة الذكر، وتمامه على الوجه الأكمل [2].

إن المجاهدة في جوهرها ترويض للنفس المتمردة ، وهي التي تدخل السالك إلى الطريق الموصل إلى الله ، وقد أجمع أئمة التصوف ج ميعا على أنه لا سبيل إلى ولوج عالم السير والسلوك والصفاء والروحانية من دون ترويض النفس ، وعماد رياضة النفس منعها عن كل ما تتوق إليه وتشتهيه ، ولا سيما الأشياء التي اعتادت عليها [3].

كل ذلك يدعم القول بأن المتصوفة يتمثّلون الإسلام في جانبه الروحي ، فإذا به يتحول إلى نشاط روحي خاص، يعلن عن نفسه في صورة ما نسميه " التجربة الصوفية "

وهذا النشاط الروحي ليس واحدا من أضرب النشاط العقلي المعروفة ، لكنه شيء فوق الوعي العقلي ، وإن شئت فسمّه وعيا متعاليا .

---

(1) إبراهيم بسيوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، القاهرة ، ص : 157.

(2) المرجع نفسه ، ص : 161.

(3) قاسم غني ، تاريخ التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص :433.

3- الذوق القلبي

يعد الجانب الذوقي دعامة من دعائم الإسلام الصوفي، باعتباره في الأصل تجربة روحية يعيشها السالك . ولما كان التصوف أحوالا يتلبّس بها الصوفي ، ويعانيها في معراجه الروحي ، كان تجربة شخصية حميمة بين العبد ومولاه . فهي بهذا الاعتبار شؤون خاصة تدور بين السالك وربه. ولما كانت ثمرة تلك التجربة الروحية طائفة من المكاشفات والأسرار والفيوض والنفحات يعجز عامة الناس عن فهمها ، بل ربما أضرت بسامعها عندهم فمن لم يجرّبها لم يعرف حقيقتها مهما وصفت له ومهما فسّرت حقيقتها ، فمثل الصوفي كمثل أحد الشعراء يسأل عن العشق فقال " كونوا مثلي تعرفوه " . وذلك لأن الأمور التي تتعلق بالوجدان لا تنفذ إلى النفس إلا بطريقة الوجدان[1].

وقد نبه الغزالي إلى هذه الخاصية الأساسية بقوله " وظهرت لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ... فعلمت يقينا أنهم (أي الصوفي) أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلت، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والعلم بل بالذوق والسلوك [2].

وهذه شهادة صريحة من الغزالي ؛ بأن التصوف في صميمه تجربة روحية ، وأنه شيء مختلف تمام الاختلاف عن العلم وعن الفلسفة ولا يكتسب بهما ، ولا يستند إليهما ، بل هو وليد العمل والمجاهدة النفسية، أو السلوك المرسوم في الطريق الصوفي .

ولذلك تميز الصوفية دوما بتغليب الذوق القبلي على النظر العقلي،ولا يعني ذلك بالضرورة إعراضا عن العقل وإهمالا له، فقد وجدنا لبعض المتصوفة فلسفة صوفية، ولكنها في جميع الأحوال كانت تأييدا لمشاهداتهم وتجاربهم، وتعضيدا لها ولم تكن شيئا مستقلا عنها.[3]

إن هذه المجاهدة المفضية إلى صفاء القلب ، وانجلائه بطرق مختلفة مقدمة ضرورية لتلقي النفحات الإلهية والمعارف اللدنية ، وهي معارف ذوقية وجدانية ، حيث تتكشف للقلب بعض الحقائق الكونية، والأعمال الحسنة والقبيحة والحقائق الإلهية، المتعلقة بالذات والصفات، وعلى وجه الخصوص الشؤون المتعلقة بالمعاملة بين الله والعبد ، ويلقي الله في قلب العبد علوما غريبة ومعارف قلبية، وواردات عجيبة ووجدانيات مختلفة ، من شوق وذوق وحبّ وأنس ومهابة ، ويبيّن له على سبيل الإلهام أسراره ا وأحكامها، وكيف يمكن تقوية الصلة بين الله وبينه

---

[1] عبد الباري الندوي ، بين التصوف والحياة ، ط 1 ، دمشق ، 1963 ، ص:163.

[2] الغزالي ، المنقذ من الظلال ، تحقيق : سميح دنيم ، بيروت ، 1993 ، ص : 26 ، 27 .

[3] أبو العلا عفيفي ، التصوف : الثورة الروحية في الإسلام ، ص : 15.

، وما إلى ذلك مما تتضاءل أمام ه متعة الدنيا وما فيها ، ويسمى الصوفية هذه الشؤون أحوالا، ويسمونها كشفا إلهيا لا نظير له في اللذة والمتعة ، وتنهض بعظيم الأثر في مزيد تقرّب العبد من ربّه [1] كما يقال لهذه المكاشفات " حقيقة " ، وتسمى " معرفة "، ويدعى صاحب الكشف " محققا " وعارفا " [2].

والمعرفة عند الصوفية هي غاية الغايات من رحلتهم الشاقة المضنية ، وهي خلاصة المذاقات الرائقة التي أتيحت لهم بعد أن صقلوا بالمجاهدة والرياضة إرادتهم : وهي لا تحصل إلا إذا امتلأ القلب تماما بنور الله .

إن الوجدان إذا امتلأ بالمحبوب انخلع العبد عن العالم الخارجي ، بل حتى عن نفسه وإرادته ووعيه ، وانطلق إلى أودية الفناء والمحو، وعندئذ يصبح مشمولا برعاية الله ورهن مشيئته فيريه من آياته الكبرى، ويفيض عليه من الدقائق والرقائق ما لا يخطر على قل ب بشر ، وذلك فضل من الله يؤتيه من يشاء .

وذلك أيضا الفرق بين أهل العقول والعلوم وأهل القلوب والأذواق . الفرق بين تلك المذاقات فرق في الدرجة لا في النوع ، لأنها جميعا من ثمرات الحب الإلهي . وآية ذلك أن الصوفي يحيا حياته بين الوجد والفقد والصحو والمحو ، حسب ما توجهه الإرادة الإلهية من دون أن يملك في نفسه شيئا [3].

وقد عبر الصوفية عن صعوبة التعبير عما يشعرون به في مكاشفاتهم ومواجيدهم ومشاهداتهم ، وبينوا أن التجربة الصوفية باعتبارها ثمرة معرفة إلهامية حدسية مباشرة بغير وسائط من مقدمات وقضايا وبراهين أو تجريب ، هي إدراك ذاتي لا يمكن تعميمه . فهي مما لا يمكن الإطّلاع عليه، أي نقله من إنسان إلى آخر إلا بمعاناة التجربة نفسها . فإذا كانت علوم الفقهاء تنال بالتعليم والاكتساب ، فإن التصوف ليس مما يمكن وضع الحدود له لأنه في صميمه إشارات ونفحات و بوادر وعطايا وهبات، يقتنفها أهلها من بحر العطاء الإلهي ، الذي لا ينتهي مدده . يقول الكلاباذي : " مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار ، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال ، وحل تلك المقامات [4].

---

[1] الندوي ، بين التصوف والحياة ، مرجع سابق ، ص :221.

[2] المرجع نفسه ، ص:222.

[3] بسيوني ، نشأة التصوف الإسلامي ، مرجع سابق ، ص :169 .

[4] الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، بيروت ، 1993 ، ص:100.

وهذا مما يدل على أن من أخص خصائص التصوف، إدعاء أهله قيامه على الذوق والكشف دون العقل والمنطق ، لأنه في طور فوق العقل ، قال ابن عربي " ومن أصولنا أن لا نتكلم إلا عن ذوق " [1].

وقد نبه محمد إقبال على هذه الخاصية الذوقية في المعرفة الصوفية ، باعتبارها معرفة مباشرة لا يمكن أن ينقلها إن سان إلى آخر، وذلك لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل. وما يعانيه الصوفي من تفسير لمحتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الديني لا يمكن أن ينقلها إلى غيره [2].

ثم إن من خصائص هذه المعرفة الصوفية، التي يصل إليها الصوفي عن طريق التطهر الروحي والمجاهدة والتزكية والتصفية ، أنها معرفة يقينية تتجاوز في صفائها ووضوحها ألوان المعارف الأخرى . ذلك أن الصوفي يرى أن القلب عند تطهره وتزكيته ، من الصفات المذمومة ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به ، يرتفع له ال حجاب ويتجلى فيه النور الإلهي، فتتكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية وملكوت السماوات والأرض ، وتتضح له معاني العلوم والصنائع ، وتنحل جميع الشكوك والشبه ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود ، وتتكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع ، حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه :

" ...فعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق، في هذه الأمور كلها اتضاحا يحصل به اليقين، الذي يجري مجرى العيان، من غير تعلم واكتساب " [3].

هكذا أسس المتصوفة بالإضافة إلى نظامهم في السلوك ، منهجا في المعرفة أساسه التأمل الباطني، والمجاهدة الروحية والذوق القلبي. وهي سبل تأخذ الصوفي السالك ، في مدارج المعرفة حتى ينتهي إلى اليقين ومشاهدة الحقائق ، على ما هي عليه مصفاة خالصة لا تشوبها شائبة . وبذلك أدخلوا في الإسلام لونا جديدا من المعارف، زعموا أنها تقوم على " الإلهام " و " الكشف و " الذوق " ، وقد اصطلح عليه بعضهم بـ " الإشراقات " على النفس عند تجردها [4].

وقد أرسى هذا المنهج في المعرفة ودافع عنه أعلام من كبار المتصوفة ، منهم الغزالي مما حمل بعض الدارسين على الحديث عن ابستيمولوجيا صوفية [5] عنده ، إذ يقول أبو حامد

---

(1) أبو طالب المكي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص:91.

(2) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، القاهرة ، 1955 ، ص:28.

(3) إبن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق : أبي يعرب المرزوقي ، تونس – ليبيا ، 1991، ص:209.

(4) عبدو الحلو ، مادة : " إشراقية " ، في: الموسوعة الفلسفية العربية ، بيروت ، 1988 ، المجلد الثاني ، القسم الأول ، ص109.

(5) A.knysh ; islamic mysticism , leyden , 2000 ,p :311

مقررا منهج الإلهام : " فمن ظن أن الكشف (أي انكشاف حقائق الأشياء للإنسان) موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة " ويعلن أن الإلهام ممكن وواقع فيقول : " فأمّا النّظار ذوو الاعتبار ، فلم ينكروا وجود هذا الطريق ، و إمكانه وإفضائه إلى هذا المقصد على الندور، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، ولكن استووا هذا الطريق ، واستبطئوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال فثباته أبعد منه ، من أدنى وسواس، وخاطر يشوش القلب [1].

إن هذا المنهج الذي اصطنعه الصوفية يعرف عندهم بـ " الكشف " منهج ذوقي خاص ، وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسي المباشر ، والإدراك العقلي المباشر ، ويعرفه الطوسي بقوله : " الكشف بيان ما يستتر على الفهم ، فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين" [2] ويرى الغزالي أن الصوفية "، انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور ، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد في الدنيا ، والتبرّي من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له" [3].

يقول ابن عطاء الله : " الأنوار مطايا القلوب والأسرار ، النور جند القلب كما أن الظلمة جند النفس، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمدّه بجنود الأنوار ، وقطع عنه مدد الظلم و الأغيار . النور له الكشف ، والبصيرة لها الحكم ، والقلب له الإقبال والإدبار [4].

وهو باعتباره محل النور العرفاني الإيماني، الوارد من الحق تعالى، يتشكل من خمس محطات أساسية هي في الأصل أدوات المعرفة وهي :

1-القلب ، 2- الروح ، 3- السرّ ، 4- الخفيّ ، 5- الأخفى [5]. وتسمى اللطائف الإنسانية [6] ويرى بسيوني في تحقيقه للطائف الإشارات للإمام القشيري، أن الخطو " نحو المعارف العليا [7] " يناط بملكات "، فيتدرج صعودا من القلب إلى الروح، إلى السر ثم سرّ السرّ ، ثم عين السرّ " [8]

---

(1) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج3 ، ص:20.

(2) المرجع ، ص: 19 .

(3) بسيوني،مقدمة لطائف الاشارات،ج1،ص:24.

(4) إبن عطاء الله ، الحكم العطائية ، الحكمة 55 ، الحكمة 56 ، الحكمة 57 ، ص: 56 .

(5) Groupe d’écrivains, le soufisme la voie de l’umité (doctrine et méthode) l’origmel, paris, 1900, p : 85

(6) Ibid , page :85

(7) بسيوني ، مقدمة لطائف الإشارات ، ج1 ، ص : 25.

(8) المصدر نفسه ، ص: 25 .

إن مدارك القلب العرفانية غير متناهية ، وقد عد ابن عربي هذا اللاتناهي من " كرامات القلب" [1]من العلم الخفي ، إلى علم السر إلى الأخفى ، إلى علم ما فوق الأخفى ، إلى أخفى الأخفى الذي استأثر الله به " [2].

يرى الهجويري أن إعداد القلب لتلقي المعرفة ، أمر شاق لا يقوى عليه إلا أولو العزم [3] لأنها محل " اصطلام وقر" [4] وقد اختصر الغزالي هذه المراكز ، في ثلاثة هي القلب والصدر والسر، فإن تولى الله القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر، و انكشف السّر [5]. وهو الذي يحصل المعرفة، بنور يقذفه الله في الصدر [6].

ثالثا : تجليات الإسلام الصوفي المؤسس ووظائفه.

1- تاريخه وامتداداته.

رأينا أن التصوف كان في البدء تجربة شخصية ، لم يقبل عليها سوى صفوة من الناس انكفؤوا على أنفسهم واستبطنوا ذواتهم وسعوا إلى القرب من مولاهم ، فكان تصوفهم أشبه بحركة نخبوية ، ثم صار منذ القرن 5هـ / 11 م " ظاهرة اجتماعية " [7] ، ثمّ لم يلبث بداية من القرن القرن 6هـ/12م إلى القرن 11هـ/17م أن اتسع نطاقه ، وفشا في الأوساط الحضرية على وجه العموم إلى أن صار منذ القرن 11هـ/17م، تصوفا طرقيّا تحوّل إلى ظاهرة شعبّية [8] .

ويمكن القول إن أول طريقة صوفية، ذات تنظيم محدّد وشكل واضح منظّم، لم تظهر ألاّ في القرن 6هـ/12م [9] . فقبل ذلك كان أهل التقى والورع ، يجتمعون بشيوخهم الروحيين ويتحلقون حولهم منذ العقود الأولى للعصر الإسلامي ، لما أنسوا فيهم من أهليّة التعليم ، ولما قدّروه فيهم من قدوة في الخلق ، ومثال في السلوك [10] . فأرادوا الحفاظ على آثارهم، واستبقائها من أجل استدامة تأثيرها على نطاق واسع . فتأسست حلقات الصوفية، وجماعاتهم وانتشرت في

---

(1) إبن عربي ، مواقع النجوم ، ص: 134 .

(2) المصدر نفسه ، ص: 135.

(3) الهجويري ، كشف المحجوب ، ص: 512 .

(4) القشيري ، لطائف الإشارات ، ج1 ، ص:116.

(5) الغزالي ، الإحياء ، ج3 ، ص:21.

(6) الغزالي ، المنقذ من الظلال ، ص: 334 .

(7) D.mortazali , le soufisme in : islam : cirlisation et société , Monaco ,1991 ,p :86

(8) J.c . Garcin , assises matérielles et rôle économique des ordres soufis , l'époque pré moderne in : les voies d'Allah : les ordres mystique dans l'islam d'origines aujourd'hui , sous la direction de : A.poporic et G.veinstein , paris , 1996 , p :214 .

(9) J. chevalier , le soufisme ou l'ivresse de Qiu dans la tradition de l'islam , paris , 1974 , p :203.

(10) F. Meir , Lavoie mystique in : l'islam d'hier et aujourd'hui , sous la direction de : B. leurs , paris – Bruxelles ,1981 , p :145

الآفاق . وتميزت بثلاثة عناصر بنيوية هي : – الشيخ المؤسس، باعتباره مرجعا للإتباع وقدوة في الطريق ورئيسا للجماعة ومنظما للرابطة.

– الطريقة الروحية والسلوكية التي سنها .

– نوع الروابط التي تصل بين أفراد الجماعة، وهي علائق تتوثق حينا وتضعف حينا آخر ، هذه العناصر الثلاثة هي التي تحقق لكل جماعة صوفية أصالتها ووحدتها وقوتها ، وتمدّ أعضائها بمشاعر الاطمئنان إلى الانتماء إلى تنظيم قارّ مكين .

ومما ساعد على ظهور هذه الجماعات الصوفية ؛ ما شهدته مناطقها في عصرها من غزوات عمتها وحروب مزقتها ، ونزاعات على الحكم فككتها ، وخلافات دينية ومذهبية قسمتها وصراعات حضارية وثقافية أرهقتها . ولا شك في أن ذلك كله ، ولد مناخا باعثا على القلق . فكان الانتماء إلى جماعة تبنى علاقتها على الانسجام الروحي ، والتضامن المذهبي هو الذي كان يطمح معه التخفيف من وطأة ذلك المناخ الكئيب [1].

ولا شك في أن بعض العوامل التاريخية ، تفسر ظهور هذه الجماعات وتسارع تكوّنها . فمن ذلك المد الصليبي في الغرب ، وتناقص الأراضي التي يسيطر عليها المسلمون في الأندلس بفعل سطوة الكاثوليك ، والاجتياح المغولي في الشرق وقد زعزع الشعور بالأمان في محيط سني قوي و متناغم نسبيّا ، وتفكك الخلافة العباسية وقد انتهى بسقوطها الذي أفضى إلى تهاوي البنى الدينية التقليدية ، إذ استقوت سلطة شيوخ المتصوفة فنافست سلطة الأمراء وسلطة العلماء . في هذا السياق غذّت الطريقة الصوفية روح التكافل ، والتضامن وعززت الشعور بالطمأنينة ، واستطاعت بخانقاواتها ورباطاتها وزواياها ، أن تجمع الناس حولها وأن تمكّن الحياة الصوفية من عماد مادّي، استفادت منه الطرق الناشئة .

وإذا رهنا مثلا على عظيم الدور الذي نهضت به الشبكات الصوفية ؛ في تلك الحقبة من تاريخ الإسلام تكفينا الإشارة، إلى أنها هي التي استطاعت أن تحافظ ،على نوع من الوحدة بين المسلمين في المناطق الشرقية ، من العالم الإسلامي بعد سقوط الخلافة . فالعالم الفارسي إنما حافظ على بقائه بعد المذبحة المغولية ، بفضل الثقافة الروحية التي كانت تساكنه ، حتى إن كثيرا من أمراء المغول الذين حكموا آسيا الوسطى ، والشرق الأوسط اعتنقوا الإسلام تأثرا بشيوخ التصوف [2] .

---

[1] جان شوفاليه jean chevalier ، التصوف والمتصوفة ، تعريب : عبد القادر قنيني ، بيروت – الدار البيضاء ، 1999 ، ص ص: 71–72 .

[2] L. leurshon the legacy of medieval persiam sufism , loudou new york , 1992 , p :31

وعندما صار الخلفاء ألعوبة بأيدي أمراء الاستيلاء ، تطورت الطرق الصوفية إلى شبكات منظمة ، فليس مصادفة أن الفترة التي تضعضعت فيها الخلافة العباسية، أطلق أثناءها على نائب الشيخ الصوفي أو ممثله لقب " خليفة " فالشيخ ينيب غيره عن السلطة التي وهبها الله إياها ، مما يكشف عن منافسة واضحة للسلطة الزمنيّة، هناك برزت في التصوف مفاهيم مثل:" دولة الباطن" و" خليفة الأولياء" وظهرت فكرة الدور الكوني للأولياء (القطب، الأوتاد، الأبدال...) [1].

لقد كان ظهور الطرق الصوفية استجابة لحاجة البناء الروحي والاجتماعي في آن . هذه الحاجة لم يكن العلماء مؤهلين لسدها ، فالفقهاء انغلقوا في دور حفظة الشريعة وضعف تأثيرهم في المؤمنين، أما المتكلّمون فلا أثر لخطابهم في علاج أدواء النفس . ومن هنا برز شيوخ المتصوفة ليحدثوا هذا التحول العميق الذي شهده التصوف ، نعني تطويره إلى مؤسسة تستجيب لحاجات جديدة للمجتمعات الإسلامية، فجعلوا نصب أعينهم تمكين الناس من بناء علاقة شخصية حميمة مع الله ورسوله ، واستطاعوا أن يوسعوا دائرة المنتمين إلى جماعاتهم ، فصار التصوف منذ ذلك الحين قطبا للإدماج الاجتماعي لا نظير له ، حتى لقد جاء زمن لا تجد فيه شخصا في أي من البلاد الإسلامية، لا ينتمي إلى طريقة من الطرق الصوفية ، أو يخضع لسلطتها بشكل أو بآخر [2] .

وقد أجمع الدارسون على أنّ معظم الطرق الصوفية ، قد نشأت بين القرنين 6هـ/12م و 8هـ/14م . ثمّ انقسمت إلى فروع ، اكتسبت بعد ذلك نوعا من السيادة والاستقلال ، اتّسع ثم انحسر . وكل فرع من فروع الطرق، يحمل اسم مؤسّسه، وقد يضاف إليه أحيانا اسم الطريقة الأم.

ومن المتواتر في عالم الطرق الصوفية ، أن تتولد من الطريقة الأم فروع ، يفخر كل واحد منها بأنّ شيخه هو التلميذ الأكبر للشيخ المؤسس . ومن بين الطرق المتولّدة من الطريقة الأصلية ما يضمحلّ ، ومنها ما يندمج في طرق أخرى، على أنّ كل طريقة تتطوّر بمرور الزمن وتتخذ أشكالا مختلفة .

---

(1) P.B. feution , the hierarchy of saints in : jeuish and islamic mysticism in : journal of muhiddin Ibn arabi society volx oxford , 1991 , pp12,34

(2) C. bonaud ; le soufisme et la spiritualité islamique, paris ; 1991 , p :79

وإن أهم الطرق الصوفية الكبرى ، التي لها امتداد جغرافي وتطور تاريخي ، والتّي كذلك لها فروع وأعلام، سنقوم بعرضها بإيجاز . من خلال (ذكر الطريقة ، مكان انتشارها ، تطورها التاريخي ، أعلامها ، فروعها ...).

في العراق :

يغلب علي الظن أن أقدم الطرق الصوفية هي القادرّية ، وقد أسسها عبد القادر الجيلاني (561هـ/1166م) من جيلان في الشمال الغربي لا يران، و قدم إلى بغداد حيث درس الفقه الحنبلي والحديث وتعلم التصوف . ثم غادرها ليحيا حياة الزهد م دّة عشرين سنة، ثم عاد إلى عاصمة الخلافة العباسية من جديد، حيث اجتذبت دروسه ومواعظه جمهورا واسعا .

السهروردية : أسّسها شهاب الدين عمر السهروردي (631هـ/1234م) وهو تلميذ الجيلاني، أعلن رفضه لعلم الكلام والفلسفة ، وتمسكه بروحانية المسلمين الأوائل . له مؤلفات أشهرها : عوارف المعارف، تميز تصوفه بالزهد والاعتدال والرجوع إلا السنّة ، والتمسك بالتراث الصوفي .

الرفاعية : أسسها أحمد الرفاعي (577هـ/1282م) ، استطاع استقطاب آلاف المريدين وانتشرت تعاليمه في الشرق الأوسط ، حيث بسط سلطته على عدد كبير من ممثليه . نادى بالتزام السنة التزاما صارما واحترامها احتراما كاملا ، ولكن تلامذته سيدخلون بداية من القرن (7هـ/13م) في طريقته ممارسات لا تتلاءم مع تعاليمه . فمن ذلك المشي على الجمر وابتلاع الثعابين وثقب الأجساد ...[1]

في آسيا الوسطى :

القلندرّية : ينحدر دراويشه ا من آسيا الوسطى مكوّنين تيارا صوفيا مختلفا ، ويمارسون نوعا من " التلفيقة الدينية " . أقام بعضهم في الهند ، حيث تفاعلوا مع الزهد الهندي البوذي . وبفضل حماية الأمير الفارسي جمال الدين الساوي (629هـ/1232م) . تقدّم القلندريون شيئا فشيئا نحو الغرب في الأناضول و الشرق الأوسط ، ولكن الناس أبغضوهم لأنهم لا يحترمون التعاليم القرآنية ، فهم يتناولون الشيش ، ويتميزون بمظهر شاذ ، إذ يحلقون رؤوسهم ولحاهم وحواجبهم ، ويحملون حلقا من حديد في أيديهم وآذانهم ، وأعضائهم التناسلية، حفاظا على العفة بزعمهم [2].

---

(1) E.bannerth , «la rifa iyya en Egypte » in : mideo , x , 1970 , p :133

(2) A.x. ocak , «quelques iemanques sui le role des deriche kalenders dans les mouvements populaires et actirtés anarchiques dans l'ernpire ottoman au xiv et vé sieches » in journale of ottoman studies n° 3 estambul,1992

الكبروية : تنسب إلى نجم كبرى (618هـ/1221م) من خوارزم ، أطلق عليه هذا اللقب استعارة من الآية القرآنية " الطامة الكبرى "، وذلك لقدرته العجيبة على إقحام خصومه خلال المناظرات . تلقى تعليمه في الشرق الأوسط على عدد كبير من الشيوخ ، وعندما عاد إلى بلاده أسس " خانقاه" حيث اجتمع إليه مجموعة من التلاميذ .

مات شهيدا خلال الاجتياح المغولي .ترك كثيرا من الرسائل بالعربية حول تجاربه المناميّة.

ومن أبرز الطرق التي ظهرت في آسيا الوسطى النقشبندية ، وقد حافظت هذه الطريقة على سنّيتها وعدائها للتشيع ، وهي تعتبر نفسها وريثة مباشرة لل روحانية الخراسانيّة، والمدرسة الملامتيّة التي ارتبطت بها . فهي تفضل الزهد والورع والاهتمام بالباطن. وقد انتظمت في كنف بهاء الدين نقشبند، لكن النقشبنديون يعتبرون عبد الخالق الغجدواني شيخ الطريقة الحقيقي.فهو الذّي أدخل فيها سنّة المواظبة على الذكر الباطني ، أو " ذكر القلب " اقتداء بأبي بكر الصديق أقرب الصحابة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فصار هذا النوع من الذكر علامة مميزة للطريقة ، تمكنت النقشبندية من الوصول إلى القوقاز وكردستان والأناضول ، وحتى إلى الشرق الأوسط العربي وإلى الهند .

في الهند :

برزت الطريقة الشثتية نسبة إلى معين الدين الشثتي ، (633هـ/1236م) وقد استحكم نظاما وانتشرت في كامل أرجاء الهند الإسلامية ، في كنف نظام الدين أولياء ، ومن تلاميذه الشاعر الكبير أمير خسروا ، وقد تميّز الرجلان بثقافة صوفية هندية فارسية تمتاز بانفتاحها على الهندوسية .

خلال القرنين (14م/15م) ظهرت فروع كبيرة من الطرق الأولى مثل الشطارية المنحدرة من السهروردية ، وتعتبر نفسها مستقلة عن الطرق الأخرى ومتفوقة عليها . ولها أحوال وممارسات ومواقف قليلة الانسجام مع مبادئ الطريقة الأم . فقد كان شيخها عبد الله الشطاري يمشي بصحبة مريديه في بزّة عسكرية، وهم يقرعون الطبول [1].

في الأندلس والمغرب :

في هذه الأصقاع انتظم الإسلام الصوفي المؤسس ، بتأخر مقارنة بالمشرق، بسبب عداوة المالكية والمرابطين للتصوف . فقد أراد الفقهاء تفادي النهوض الصوفي، الذي لم يكن منه مفرّ ، فوصلوا إلى حد إحراق الإحياء للغزالي في قرطبة . فبقي التقدم في التصوف مسارا شخصيا

(1) E. je offroy , initiation au soufisme , p :165

رغم ثراء المشهد الروحي الأندلسي في القرن (12م)، وهو ما تشهده عليه رسالة روح القدس لابن عربي وقد دوّن فيها تراجم لشيوخه في التصوف.

أما أبرز أعلام التصوف الأندلسي المغربي ، فهو أبو مدين شعيب (576هـ/1198م) تلقى التكوين الصوفي، على عدد كبير من الشيوخ المغاربة.

سافر أبو مدين إلى المشرق طالبا للعلم والتصوف ، ثم أقام في بجاية في الجزائر وحقق إشعاعا في المغرب لا سابق له . وأسّس مجموعات مستقلة ، وأخرى تولت نشر الطريقة في المشرق .

وقد اتخذ التصوف المغربي الأندلسي ابتداء م ن القرن (8هـ/14م)، سمة جماعية نبتت في المغرب ، وانحدرت في الغالب من تصوف أبي مدين وتلامذته . فتكوّنت مجوعة من الزوايا الصوفية الكبرى، التي تعيش بطريقة الاكتفاء الذاتي ، وتنهض بدور سياسي واجتماعي معتبر ، ويتميز التصوف المغربي الأندلسي، بالنزعة الشخصية والأساس الحضري [(1)].

أما كبرى الطرق الصوفية التي تجاوزت حدود المغرب العربي إلى مصر والشام ، فهي الطريقة الشاذلية نسبة إلى مؤسسها أبي الحسن الشاذلي (656هـ/1258م)، ارتحل إلى المشرق بحثا عن القطب الروحي في عصره ، ولكنه لم يعثر عليه إلا في الريف المغربي ، إنه عبد السلام بن مشيش (625هخ،/1228م) وهو ناسك متوحد تقع زاويته في قمة جبل ، وهي إلى اليوم محط أنظار الزائرين . وقد تنّبأ لتلميذه الشاذلي بمستقبل زاهر في المشرق.
مات خلال بعض أسفاره في الصحراء قرب البحر الأحمر [(2)].

تعتمد طريقته على تجريد الباطن . والإقبال بكنه الهمّة على الله وحده ، وذلك بالتركيز على فضيلة الذكر . وقد حث مريديه على الاندماج في المجتمع ، والاستمساك بالشريعة والعمل بالسنة، معتبرا ذلك شرطا مسبقا للدخول في طريقته.

وجاء بعد الشاذلي تابعه أبو العباس المرسي . وسيطوّر الشيخ المصري الشاذلي ابن عطاء الله السكندري الشاذلية، ويساهم في انتشارها في كامل أرجاء العالم الإسلامي ، والذي صار يعرف بالحكم العطائية ، وكذلك كتابه لطائف المنن . ومن أقطاب الشاذلية الجزولي ، الذي جمع بين هيبة الروحانية والنسب الشريف ، وكان يروم إشاعة الرحمة المحمدية في أكبر عدد ممكن من النا س، وعمل على نشر البركة على نطاق واسع . وللجزولي صلوات على

---

(1) E. Geoffroy, initiation au soufisme, p :167
(2) I.bid, p :170

الرسول (ص) شهيرة جدا في العالم الإسلامي ، تضمنها كتابه دلائل الخيرات ، وهي تستلهم مذهب " الإنسان الكامل "

ويبدوا أنّ هيبته الروحية، ومقامه الرفيع في النفوس، أثار حفيظة المرينيّن، وحسد بعض الشيوخ الآخرين، فمات مسموما في زاويته بمرّاكش .

ومن كبار وجوه الشاذلية أيضا أحمد زرّوق ، أصيل فاس . أكدّ هذا الشيخ ضرورة إصلاح الباطن والتحليّ بالزهد والتّقى . لقب بـ " ناظر الصوفية "، وكان حريصا على أن يكون هناك منطقة تلاقي بين الشرع والتصوف ، ويظهر اهتمامه بآداب الش رع في كتابه : قواعد التصوف [1] وكتابه : عدة المريد الصادق [2] .

قضّى مدّة في مصر والمغرب ناشر للطريقة الشاذلية، ثم استقر به المقام في ليبيا . وقد نهضت طريقته الزرّوقية بتغذية الشاذلية المغربية، منذ إقامته بفاس إلى اليوم [3].

في مصر والشام :

كان التصوف الطرقي في الشرق الأوسط، ينتعش من الغرب الإسلامي إلى حدود القرن 7هـ/13م ذلك أنّ كثيرا من المسلمين المغاربة، كانوا يقيمون في مصر خاصة بعد إتمام مناسك الحج . ويضاف إلى هذا العامل الديني التقليدي ، الغزو الكاثوليكي الذي كان يتربص بالمسلمين في الأندلس . ثم إنّ حسن وفادة الأيوبيّين للعلماء والمتصوفة ، الآتين من أرجاء العالم الإسلامي ساعد على تلاقح روافد صوفية متنوعة ، ساهمت في إغناء الثقافة الإسلامية في مصر والشام .

وكانت الإسكندرية جسرا للصوفية المغاربة ، ومنهم عبد الرزاق الجزولي ، تلميذ أبي مدين ، تولى نشر الطريقة، على ضفاف النيل وعلى طريق الحج .

ولا يخفى أن ابن عربي نفسه ، يسجل ضمن هذه الموجة من المهاجرين المغاربة إلى الشرق . لم يؤثر عنه تأسيس طريقة خاصة به ، ولكن أثره الصوفي ، مرتبط بمؤلفاته التي تخترق القرون ، ومذهبه الذي ينفذ عميقا في معظم الطرق الصوفية ، منذ نهاية القرن (7هـ/13م) وإن لم يكن ذلك على نحو صريح دوما [4].

---

[1] حققه وقدم له : عثمان الحويمدي ، ط1 ، تونس ، 1987.

[2] حققه إدريس عزوزي وجعله موضوع أطروحته للدكتوراه بعنوان : الشيخ أحمد زروق ، آراؤه الإصلاحية ، تحقيق ودراسة لكتابه : عدة المريد الصادق ، المغرب ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، 1998 .

[3] المرجع نفسه ، ص:160.

[4] M. chodkiewiez , remarques saï la : diffusion de l'enseignement d'Ibn Arabie in : mode de transmission de la wltune de la wltine en Tslam , le caire , IFAO , 1993 , pp : 201/223

للشاذلية فرعان توأمان هما الحنيفية والوفائية، بقيا يتقاسمان التأثير في مصر حتى العهد العثماني . لكن الطريقة الشاذلية ستكتسح أوساط العلماء.

وللشاذلية في أيامنا هذه ، فروع حتى في أندونيسيا والصين . كما نهض أتباعها بنشر التصوف في الغرب من أمثال رينيه غينون René Guénon وفريتجوف شيون Fithijof shuon [1] .

ومن الطرق التي كان لها تأثيرا في مصر ، الأحمدية أو البدوية، نسبة إلى أحمد البدوي وهو من أصل مغربي . وهناك الطريقة البرهانية نسبة إلى برهان الدين الدسوقي ، وقد عده الصوفية المصريون في القرن 9 هـ /18م، أحد الأقطاب الأربعة : العراقيين ، الجيلاني والرفاعي والمصريين البدوي والدسوقي .

في الأناضول :

إذا كان تصوف جلال الدين الرومي (672هـ/1273م)، قد تميز بصبغة كونية ساعدت عليها رسالة الحب التي كان يحملها؛ فإن ذلك ممّا تجاوز كل برنامج طرقي[2].

ولكن ابنه سلطان ولد، هو الذي أسس الطريقة المولو ية، ووضع قواعد الرقصة الدائرية المشهورة . وكانت الموسيقى المصحوبة بالغناء ، و الإنشاد وترتيل الأذكار ، والشطح والسماع تمثل عند الدراويش، رياضة صوفية بالغة التأثير.

ويقع مركز الطريقة ا لمولوية في قونية ، حيث انتصبت خلايا المريدين حول ضريح " مولانا " جلال الدين الرومي .

وقد وظف العثمانيون منذ القرن 9هـ/15م، المولوية لفائدتهم فاتخذوا من هؤلاء المتصوفة السنيين، متراسا ضد الدراويش المعارضين للحكم العثماني في جبال الأناضول . ومن ثم اتبع المولويون، آثار الفاتحين العثمانيين في البلقان وفي البلاد العربية [3].

في القوقاز

اشتقت الخلوتية اسمها من الخلوة، وهي الممارسة التي تميز هذه الطريقة المنسوبة إلى عمر خلوتي (799هـ/1397م) . ولقب بذلك لأنه أحب الإختلاء داخل جذع شجرة . ولم يكن

---

(1) E. jeoffroy , initiation au soufisme , p : 169

(2) Schimmel , l'incendie de l'âme , l'aventure spirituelle de rumi , paris , 1998 , p:204

(3) لمزيد التعرف على المولوية أنظر : E. meyriortsh , my stique et poésie en islam : djalaloud – qin roumi et l'ordre des derviches tourneurs , Belgique , 1972

وعن الرقص عند المولوية أنظر : M.raudon , Mawlana , djalal – uddin roumi , le soufisme et la dance Tunis , 1908

هذا الشيخ منظم الطريقة ، وإنما يعود فضل تنظيمها إلى يحي الشرواني وهو أصيل القوقاز، ويدلنا على أن بين مؤسس الطريقة ومنظمها، ومطورها يمكن أن يمر ردح طويل من الزمن.

والشرواني هو الذي وسم الخلوتية ببنية هرمية ، فقد اضطره العدد الكبير للأتباع إلى تعيين نواب عنه في مختلف مناطق القوقاز . وهو أول شيخ صوفي ، اعتمد هذه الهرمية للسلطة الصوفية .

اكتسبت الخلوتية ثقة سلاطين آل عثمان ، بعد دخولها الأناضول في نهاية القرن 9 هـ /15م. ثم انتشرت في كل المناطق التي تقع تحت سيطرة العثمانيين، ولا سيما في مصر [1] إنها طريقة حضرية سنية واضحة التسنن ، تشترك مع العثمانيين في توقير ابن عربي . ومما يدل على منزلتها عندهم أن السلطان العثماني محمد الفاتح الذي فتح القسطنطنسة عام (857 هـ/1453م)، كان معلمه الروحي شيخا خلوتيا .

تقوم الطريقة الخلوتية على التدرج في السلوك بذكر الأسماء الإلهية ، وقد مارس الخلوتيون في الماضي علوما غيبية، كالكهانة والكمياء السحرية وتأويل الأحلام [2].

وفي القرن (8هـ /14م) ظهرت الطريقة الصفوية ، ذات الأصول الجغرافية والتعليمية المشتركة مع الخلوتية . ورأس هذه الطريقة ومؤسسها هو صفي الدين الأربيلي ، أسسها وكانت سنية في البدء ، ولكن شيوخها اتجهوا بها نحو التشيع في نهاية القرن 9هـ/15م . ثم جاء شاه إسماعيل (930هـ /1524م)، فأسس المملكة الصوفية فارضا التشيع الاثنى عشر في إيران ومن ثم بدا يتصيد الصوفية السنيين [3] .

و هكذا عرف التصوف مثله مثل الثقافة الإسلامية ، تراجعا وانحطاطا منذ القرن (9هـ/15م) وتحول إلى تدين شعبي ، حيث انتشر الدجل والشعوذة ، ثم بدأت رياح الإصلاح تهب على التصوف.

وقد عرف التصوف خلال القرنين (12هـ/18م و13هـ/19م) تجديدا وإصلاحا صاحب بداية النهضة الإسلامية ، فحاول بعض مشائخ الصوفية ، أن يعيدوا ما كان قد خبا من نار التصوف، بعد أن كادت جذوته تخمد ، فانتعش في مواجهة مع حركتين إسلاميتين كبيرتين هما

---

(1) أنظر : E. bouwrth . la khlawatiyya en egypt in , IGIOEO,VI II PP : 1, 74

(2) أنظر B. G. ;martin , a short histoy of the khalwqti order of oerirshes , in sholars and soufis reueil d'articles 2dit2s par N . keddie , angles , 1972, pp: 275 , 305

(3) E. Geoffroy, initiation au soufisme, p : 175

الوهابية الناشئة في الجزيرة العربية ومبدؤها الرجوع إلى الأصول ، والمهدية الناشئة في إيران وهي تعيش على أمل عودة المهدي المنتظر، الذي سيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا "[1].

وتميز الإصلاح الصو في بالعودة إلى المنابع ، فصار المتصوفة الإصلاحيون لا يتخذون غير الرسول (ص) مرجعا وقدوة ، فأعادوا الاعتبار للحديث النبوي وامتدحوا " الطريقة المحمّدية " وجعلوها تعلو على جميع الطرق . وأعلنوا أنهم محمديون ، وليسو قادريين ولا نقشبنديين ... ورغم إبقائهم على الانتماء إلى طريقة أو أكثر ، فإن هؤلاء الصوفية الإصلاحيين يعلنون ارتباطهم المباشر بروحانية النبي (ص).

أما علامات التجديد الصوفي فهي متشابهة تقريبا من الهند إلى المغرب، وتتميز بتنقية الحياة الصوفية مما شابها من بدع وخرافات ، وتأسيسها على مبادئ الشريعة واعتمادها على المثال المحمدي ومناداتها بالإصلاح الاجتماعي والسياسي [2] . ويرى كثير من شيوخ التصوف أن الإصلاح يكون داخليا قبل كل شيء، يحمل المريدين على الاستمساك بالمبادئ الأساسية للطّريقة ولا يكون ذلك إلا بتنقية ممارساتهم من خبثها.

2- المؤسسة الصوفية : مكوناتها وعلاقاتها

كانت الطريقة في الإسلام الصوفي، تعني الطريق الذي يعبره الإنسان من الشريعة إلى الحقيقة، أي طريق الوصول إلى الحق نفسه ، الذي هو هدف سفر المتصوفة كلهم . ولا يتاح لهم ذلك إلا بعبور مختلف المراحل في سيرهم إلى الله ، فالطريقة مسلك تربوي تعليمي ومنهج سلوكي ورياضة ومجاهدة وصلح، معالمها الشيوخ الأوائل ، وتحدثت عنها كتب التصوف وعن درجاتها المختلفة . إنها عند السالكين، تجاوز لمختلف المقامات والمنازل سيرا إلى الله. [3]

فليست مجرد إدراك باطني للمعنى الحفيّ للشريعة، إنما هي نظام كلّي يرمي إلى التطهير التدريجي للنفس [4]. ويتضمن في الممارسة العملية ، الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك من طقوس وأذكار، وتأمل وتفكر . وكلها يساعد السالك، على النفاذ إلى باطن الشريعة .

ثم لم يلبث أن صارت تعني المسلك الروحي الخاص بهذا الشيخ أو ذلك . على أن معناها الأصلي لم يضمحل ، بل بقي ملحوظا فيه ا حتى بعد أن فارقت سمة المزاج الروحي الشخصي، لتصبح منهاجا في الوصول إلى الله، ومذهبا يجتذب الأتباع ويستهوي المريدين .

---

(1) جان شوفالييه ، التصوف والمتصوفة ، ص: 87 .

(2) M.gaborieu et N. grandin , le renouveau confrérique , in : les voies d'allah , p: 83

(3) عبد الرزاق القاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، القاهرة ، 1981 ، ص:65.

(4) E. jeoffroy , Tarika, tomex , pp: 262 , 263

وعندما أراد شيوخ الطرق الصوفية ، تلخيص التعاليم المتعلقة بمسالكهم التربوية جمعوا تحت لفظ " الطريقة "، بعض المبادئ الأساسية، الموجهة لسلوك مريديهم والمميزة لطائفتهم[1].

ومما سوّغ تعدد هذه الطرق ، وتنوع المسالك التربوية ، مارسخ عند المتصوفة من أن الطرق إلى الله على عدد الخلائق ، فهذا السهروردي قد سخر الباب الرابع ، من كتابه عوارف المعارف لاستعراض مختلف الطرق الصوفية ، التي تستهدف عبور الطريق إلى الله . ذلك أن الطرق وإن تعددت، فإن هدفها واحد هو الله. [2]

إن تحول التصوف إلى مؤسسة ، جعل من الإنتماء إلى طريقة من الطرق الصوفية يكشف عن مستويات مختلفة من التفاعل الاجتماعي والديني ، ويظهر لنا خضوع الطرق لبنية هرمية واضحة [3] حيث يكون الشيخ هو قطب المؤسسة الص وفية ، وإنما اكتسب أهميته في التنظيم الصوفي من كون التصوف هو سلوك طريق موصل إلى الله ، وكل سالك للطريق محتاج فيه إلى دليل مرشد وعارف ناضج ، وبما أن الشيخ ضروري في كل علم ، فإن الضرورة تكون أشد في " علم التصوف " ولذلك أجمع المتصوفة على أن من لم يصح له نسب في القوم فهو لقيط لا أب له في الطريق ، وأن من لا شيخ له فالشيطان شيخه ، وأن من لم يمت على بيعة شيخ، مات في ترهات الظلال .

ولذلك نجد في كتب المناقب ثناءاً ، على الشيوخ مستفيضا وذ اكرا لمح امدهم كثيرا ، وتتبعا لأخبار كراماتهم ، حيث تطلق عليهم مجموعة من الصفات م نها : الشيخ ، وولي الله والزاهد والورع ، والصالح وصاحب الكرامة وصاحب الخلوة ، وصاحب الزاوية والمتجرد والبركة والعابد وشيخ المشايخ، والقطب وصاحب الحال وصاحب الفيض.

أما أكثر الصفات تواترا فهي الصفات الأخلاقية، وأكثرها اطرادا هو الصّلاح، وهو نعت يلخص النظرة المثالية للإنسان ويقصد به صلاح الخلق . ولهذه الميزة أهمية خاصة في المباحث الصوفية، لأن الأخلاق هي جوهر التصوف، وهي توضح تشبث مجموعة من الناس بمبدأ مثالي في حياتهم اليومية وفي تعاليمهم مع الناس ومع السلطة، ومن ثم يصبح موقفهم معيارا تقاس عليه الحالة الخلقية لمجتمعهم.[4]

---

[1] علي عمار ، أبو الحسن الشاذلي ، القاهرة ، ج2 ، 1952 ، ص:43.

[2] E. jeoffroy , Trika , tome x pp : 262 , 263

[3] G. veinstein , les confréries , in islam : civilisation et société , monaco , 1991 , p : 97

[4] عبد اللطيف الشاذلي ، التصوف والمجتمع ، نماذج من القرن 10 هـ ، منشورات جامعة الحسن الثاني ، 1989 ، ص: 136 .

وحول شيخ الطريقة ويسمى أيضا " المقدم "، تتكون دائرة أولى تتمثل في أسرته وأصهاره ومريديه المقربين جدا ، يضاف إلى هؤلاء مجموعة من الخدم.

أما الدائرة الثالثة فتتكون من مجموعة من المريدين الذين عادة ما يكونون قريبين منه جغرافيا ، وإن لم يكن ذلك القرب شرطا أساسيا، ثم تتوسع الدائرة بعد ذلك لتشمل المريدين الذين لا يتابعون نشاط الطريقة ولكنهم يعرفون الأوراد والأذكار، وأولئك يعقدون روابط المصاهرة مع جماعة تنتمي إلى الطريقة أو أفراد ينتسبون إلى الشيخ ، ويمكن أن نلحق بهؤلاء بعض الشخصيات من علية القوم، من ذوي النفوذ السياسي أو الاقتصادي، والذين هم أقل انجذابا إلى الخيار الصوفي ، وإنما تشدهم إلى الشيخ زعامته الاجتماعية ، لاعتقادهم بإمكان الاستفادة منه في نشاطهم الخاص. [1]

أما حياة المريدين داخل المؤسسة الصوفية فهي " حياة جماعية " مشتركة ، إنها معاشرة تحكمها آداب وأخلاق ، و " اللياقة الروحية " المنصوص عليها بين الشيخ والمريد ينبغي أن تطبق في العلاقة بين المريدين أيضا . فتهذيب النفس لا يمكن إلا بمخالطة الإخو ة في الطريق ، فليس الشيوخ بمتفرغين تفرغا كاملا لكل واحد من مريديهم ، ولذلك يكون الإشراف على تربية المريدين الجدد موكولا إلى نواب الشيخ وممثليه، أو بعض تلامذته الذين أجازهم للتربية . ولذلك اشترطوا أن يتحلى المريد بالصدق على نحو يكون إخوته في الطريق مرآة له ، كما ينص عليه حديث الترمذي " المؤمن مرآة المؤمن " ومن ثم وجب على المريدين أن يبرهنوا على دماثة أخلاقهم و إخلاصهم، ونكراهم لذواتهم وإيثارهم غيرهم . فإذا رأى أحدهم في أخيه عيبا ستره، وحرام عليه أن يفضحه ويشهر به . عليه أن لا يميز بعض إخوته على بعض ، وينبغي أن يكون دائم الإتهام لنفسه واعتبارها مصدر هذا الحيف ، فإن شعر بميل إلى واحد منهم دون الآخر ففضله على سواه ، وجب عليه أن يحرص على أن لا يظهر منه ذلك.

وأبرز سمات هذه الحياة الصوفية المشتركة التعاون ، فهو واجب كل مجالات الحياة فالمريد القديم يتوجه بالنصح والإرشاد إلى المريد الجديد ، ويظهر عمله وتسامحه معه ، وفي مقابل ذلك على المريد الجديد أن يبادر إلى خدمة ال مجموعة بكل تفان ، لأن ذلك جزء من تعليمه[2]. ولا مكان للفردانية والأثرة في المجموعة الصوفية إذ يروي عن كل الشيوخ قوله مّ لا

---

[1] المرجع نفسه ، ص ص : 81 ، 83.

[2] E. jeoffroy initiation au soufisme , p:241

نتخذ لصحبتنا من يقول : حذائي " [1] ومن ثم كان الصوفي في عرفهم لا يعير ولا يستعير ، إذ لا يملك شيئا خاصا به. فما دام يسعى إلى الانخلاع عن أناه ، فكيف يهتم برعاية شؤونها ؟

على أن هذا التكافل لم يكن سهلا ولا تلقائيا على صعيد الممارسة الصوفية ، فلا نعدم الأنانية في بعض الأوساط الصوفية ، ولا تخلو بعض المجموعات من الغيرة ، والدناءة ، فالطرق لا تضم في صفوفها الأولياء فقط بل تستقبل الأشخاص بمحاسنهم وعيوبهم . وأي جدوى من الطرق الصوفية، إن لم يكن ينتمي إليها سوى الكمّل أخلاقيا وروحيا. [2]

في هذه الحياة الصوفية المشتركة ، يؤدي المريدون الفرائض والنوافل ويلتزمون بالأوراد وتحتوي أشكالا مختلفة كالذكر والتسبيح والدعاء وغيرها . وهذه الأوراد أشكالا متقاربة تكاد لا تختلف من طريقة إلى أخرى .

وربما اصطلح على مجموع الطرق التعبدية اليومية بـ " الوظيفة "، وقد تطلق أيضا على حصة الذكر وتسمى هذه الحصة بـ " الحضرة " ويرمز بها إلى حضور الرسول (ص)، وهي مجلس ينعقد مرة في الأسبوع أو أكثر ويعتمد " السماع "، وهو سماع روحي جماعي يستمع خلاله الحاضرون إلى الشعر الصوفي، ينشد بآلة موسيقية أو بغيرها. [3]

3 -وظائفها

لقد نهضت الطرق الصوفية منذ ظهورها إلى اليوم، بأدوار على غاية من الأهمية وكان لها الأثر في شتى المجالات ، مما يدل على خطورة المهام التي مارستها، وعلى شديد التصاقها بالمجتمع وشواغله . وسنحاول أن نرسم صورة تأليفية ، عن الوظائف التي تنهض بها دينيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا .

أ - **الوظيفة الدينية :**

سبق وأن أشرنا إلى وثاقة الصلة بين التصوف الطرقي والأماكن التي تحتضنه كالزوايا الخانقاوات والرباطات . ومن هنا كانت صعوبة الفصل بين الطرق الصوفية والأماكن التي تمارس فيها أنشطتها ، إذ لا تنفصل الطريقة عن الزاوية مثلا ، باعتبارها مؤسسة دينية قبل كل شيء . فهي مكان تمارس فيه العبادات من صلاة وتلاوة قرآن وأذكار وأدعية وأوراد ، كما تمارس فيها الأعمال الملازمة للتصوف من تربية ورياضة وتلاوة ورد واجتماع وسماع ، وبذلك تنهض بدور مكمّل لدور المسجد المعد أصلا للعبادة .

---

[1] السهروردي ، أدب المريدين ، القاهرة ، ص : 76 .

[2] E. jeoffroy initiation au soufisme , p:241

[3] E. jeoffroy , tarika , tome x , p:264.

وإلى جانب ذلك كانت الزوايا مكان الالتقاء بين الشيخ ومريديه الذين يتلقون عنه مبادئ الطريقة ، ويترقون بإشرافه في " مدارج السالكين " ومنازل السائرين إلى الحق المبين " وقد امتازت الزوايا في التصوف الطرقي باستعارتها خاصة " الحرم " من الحرمين مكة والمدينة اللذين يحرم فيهما القتال والصيد . فإذا كان اصطلاح الحرم مقتصر على المدينتين المقدستين، فقد زيد في معناه حتى شمل أماكن العبادة وطبّق على الزاوية أيضا باعتبارها متعبدا، فهي بهذا الاعتبار حرم آمن للناس وللحيوان . على أن أشّد أنواع الحماية التي اضطلعت بها الزوايا وأعمقها أثرا في الناس ، هي التي تضع بين الفرد والسلطة حجابا فيأمن بطشها . فكثيرا ما يتخذها الخائفون ملاذا ، وعادة ما يكون لذلك تأثيرا في الناس يحملهم على مزيد من توق ير الزاوية و محاشاة حرمها . وقد يكون اللجوء إلى الزوايا أحيانا لجوءا جماعيا . ولا شك في أن عقيدة حرم الزاوية ، من أهم مسائل الجهاز الصوفي الطرقي وأعظمها خطرا، بل هي رمز لممارسة الزاوية سلطة تنظيمية واضحة ، تبعث على الاحترام والتوق ير، لا من عامة الناس فحسب ، بل من السلطة السياسية أيضا .

ومما يتصل بالوظيفة الدينية التي تنهض بها الزاوية، تلبسها بصفة مركزية في التصوف الطرقي هي صفة البركة . وهي تدل على أهمية رجال التصوف في المجتمع ، ومنزلتهم الدينية في نفوس الناس ، مما حمل هؤلاء على إسقاط أهمية الرجال ، على أمكنة وجودهم أحياءا وأمواتا.

ويحسن التذكير هنا بأن المنظور الصوفي إلى الكون، ينطلق من الإيمان بقدرة الله المطلقة التي لا حدود لها ، ليخلص من ذلك إلى الإيمان بخوارق العادات ، التي هي تعبير عملّي عن تلك القدرة المطلقة ، كما ينطلق من اعتقاد راسخ بأن للأولياء منزلة خاصة عند الله. فهم " أهل الله " وخاصته المقربون . ويؤيدون هذا الاعتقاد بالحديث ا لقدسي الشهير : " لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فأكون سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ... ولئن سألني لأعطينه " فإذا جمعنا مطلق القدرة بانعدام حدود البصر والسمع والعطاء، تبين لنا مدلول " البركة " (1) التي تلازم الصوفي حيا وميتا ، وتشيع عنه لتشمل كل مكان حل به . ويكون اتصال الإنسان بتلك البركة بكيفية محددة وفي مكان محدد . ولذلك كان للزيادة بقصد التبرك منزلة رفيعة في الأدبيات الصوفية . وإنما حظيت بنصيب وافر من الا هتمام ، لما يجتنيه

---

(1) J.dakhlia , de la sainteté universelle au modèle (maraboutique) hagiographie et parenté dense une société maghrébine , in : mode de transmission de la wlture religieux en islam travaux publiés sous la direction de Hassan el – bouderai , le Caire ; I.F.A.O? 1993 ? P/194

التصوف الطرقي من ثمراتها ، ولما يترتب عليها من مصالح جمة ومنافع كثيرة ، تنتعش بها الزاوية حتى إن لفظ " الزيارة " صار قرين الهدايا وأصبح مرادفلها .

ولم تخل الكتابات الصوفية في مختلف الأعصار ، من الحث على الزيارة والدعوة إلى التعرض لنفحاتها واجتباء فوائدها الدنيوية والأخروية ، كضمان شفاعة الولي يوم القيامة، وعلاج الأدواء النفسية والأمراض البدنية ، وتحقيق الرغائب ونيل المطالب والوصول إلى أرقى المناصب . كلّ ذلك ببركة الوليّ الصالح . ذلك أن " زيارة الصالحين لا ينهي عنها إلا زنديق " كما استقرّ في الأدبيات الصوفية .

والمتداول عندهم أن الولي مصدر البركة ، وقدر البركة مختلف بين الأولياء بحسب مراتبهم وضرورة الزيارة قائمة على اختيار الأنجع والأحسن . ولا تقتصر البركة على الولي الصالح ، بل تعمّ الأمكنة المتصلة به ، مثل القبر و الروضة والقبة . وتصرور كثير من الكرامات ، كيف يشفع الولي الميت لكل من جاور قبره ،كيف تشع بركته ميتا فتخفف عن جيرانه صعوبات ما بعد الموت وأهوال القبر . ولذلك يقصد الناس أضرحة الأولياء لدفن موتاهم للاستفادة من حرمة الولي والتماس بركته[1].

وتشمل البركة الأحياء المتبركين به والزائرين. ومن هنا استقرّت زيارة قبور الأولياء عادة متبعة، وأصبحت بعض الأضرحة مزارات مشهورة بما يجتذب من المتعاطفين وبما ترمز إليه من قوة وتأثير. وهي بهذا الاعتبار من عناصر الجهاز الصوفي الطرقي . ولعلّ العنصر الذي يثير الانتباه في هذا السياق هو القبّة التي تبنى على ضريح الولي ، إذ هي ملازمة للصّلاح والولاية ودالة عليهما ، بكيفية بنائها المشهورة المنتشرة انتشارا عاما دالا على انتشار ظاهرة التصوف ألطرقي، واتساع تأثيره وعمق نفاذه في نسيج المجتمع البدوي والحضري على السواء.

وتتخذ تلك القبّة لتمييز المدفن من غيره ، ويكون الاهتمام منصبا على ذلك البناء بتعهده بالتجديد والترميم.

ب-الوظيفة الاجتماعية

تفهم الوظيفة الاجتماعية للطرق الصوفية ، انطلاقا من تصور رسخ في التصوف الطرقي فحواه أن الشيخ الصوفي، يأخذ على عاتقه مسؤولية تلبية حاجات الجماعة ، فذلك من مقتضيات الولاية قبل كل شيء . ولا يتاح له ذلك إلا إذا تميّز بمجموعة من الصفات أهمها حماية الناس وتحمل أعبائهم وحل مشاكلهم ورعاية مصالحهم . وإنما أنيطت به هذه المهام

---

(1) E. Geoffroy, la mort du saint en islam, revue de l'histoire des religions, n° 125 , 1998 , PP:17 ; 34

لاعتقادهم بقربه من الله ، فالولاية بهذا الاعتبار تقتضي الرعاية والعناية والحماية [1] .ولذلك يخلص دارس الخطاب المنقبي الفاحص عن العلاقة بين الولي والمجتمع، إلى أنها علاقة تبادل للعطاء ، فثمّة دوما عطيّة وعطيّة مقابلة . ما يعطاه الشيخ هو الإخلاص له والاعتراف بولايته والسعي في خدمته، وما يعطاه المخلص هو ضمان النجاة وقضاء الحاجات . إنها آلية العطاء والعطاء المقابل . فالولاية تعني الاعتراف الاجتماعي والإخلاص في النية والعقيدة من جهة ، وضمان النجاة وقضاء المصالح من جهة أخرى .

ذلك هو واقع التصوف الشعبي، الذي يعتبر الشيخ واسطة بين الإنسان وخالقه ، ومن ثم بتنى علاقة تبادل للمصلحة ، بين فردين يقدّم أحدهما نوعا من الطمأنينة في مواجهة المشاكل الدنيوية والأخروية ، ويقدم الثاني مصالح مادية . وعلى هذا الأساس المادي يمكننا أن نفهم مشكلة ضرورة الشيخ أو عدمها، ومختلف الفتاوى الصادرة بشأنها. [2]

إن مرتبة الشيخ، أصبحت مرتبطة بمصالح مادية، جرى الاهتمام بها والتنظير لها من قبل المتصوفة للإقرار بضرورتها ، ومن قبل الفقهاء، للقول بعدم الاحتياج إليها وتبديع القائلين بالغلّو فيها. [3]

ومن أهم الأدوار التي نهضت بها الطرق الصوفية على الصعيد الاجتماعي ، قدرتها الفائقة على إدماج البدو في المجتمع الحضري [4] . وقد تجلى ذلك في نهوض الطرق في الوسط الحضري بالوظائف التقليدية للإدماج الاجتماعي ، والقيام على الزوايا من الناحية المادية، فمكنت الجماعات البدوية النازحة إلى المدن، من الاندماج في وسطهم الاجتماعي[5].

ولذلك ألفينا الخطاب المنقبي مجالا ملائما لبناء صرح ذاكرة الاجتماع والتضامن . إنه يغذي ا لانسجام والأخوّة ، ويمكّن المنتمين إليه من هوية عامة أكثر مرونة وقابليّة للتغيير ، فالخطاب المنقبي يبدو " خطاب توحيد يتكّلم بلغة الإدماج "[6].

ويلاحظ دارس الطرق الصوفية أن بعضها كالتيجانية وفروعها ، استطاعت أن تبني في محيطها المحلي الذي مارست فيه نشاطها وح دات اجتماعية واسعة ؛ تجاوزت الحدود القبلية والإثنية ، وتمكنت من تكوين جماعات واسعة جدا تحتوي القبائل والإثنيات والأنواع الاجتماعية

---

[1] R. Chih. Le soufisme au quotidien, p:339

[2] أنظر : ابن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق : أبي يعرب المرزوقي ، تونس – ليبيا ، 1991 ،ص:66.

[3] عبد اللطيف الشاذلي ، التصوف والمجتمع ، ص : 139 .

[4] J.e. gacim , assises matérielles et rôle économique des ordres my stique , in les voies d'allah , p : 223

[5] R. chih . le soufisme au quotidien , p:279

[6] J. okhlia , oe la sainteté universelle , op.cit – pp : 197 , 193

المنفصل بعضها عن بعض في العادة ، بل والمتعارضة أحيانا [1] . ففي إفريقيا السوداء مثلا استمر الإسلام الطرقي في النهوض بدور أساسي ، في التوفيق بين العادات المحلية والإسلام العربي [2].

وقد قامت الطرق الصوفية بتقوية الروابط الاجتماعية ، بين المريدين الذين ينتمون إلى القبلية الواحدة ، فانضافت إلى روابط الانتماء القبلي روابط الانتماء الطرقي ، فتعاضدت القرابة والطريقة لتزيد الروابط الاجتما عية التحاما ومتانة [3] . وذلك أن ما تقيمه الطرق من أعياد سنوية واحتفالات دورية للذكر الصوفي ، ومنها ما يختلط فيه الرجال بالنساء ، ومنها ما تحضره النساء فقط ، وهو الذي مازال يطلق عليه اسم " الحضرة " ويتبع في بعض الطرق كالعيسوية و الرفاعية و المولوية وغيرها بطقوس رقص لا تخلو من رعدة ورعب وثوران وأعصاب وحركات بدنية متوثّبة مصحوبة بنوبات عصبية ، تحدث أثناءها تشوّهات خلقية كالقطع والجدع والبتر في جوّ من الذهول والاستغراق وغيبة الوعي.

فأفراد الطائفة الرفاعية مثلا، يعمدون إلى طعن أنفسهم بالسكاكين ، و يأكلون النار و يزدردون الأفاعي ، و غير ذلك من الأمور العجيبة. و يفسرون قدرتهم على فعلها بأن النفس و قد ملك ذكر الله عليها كل سبيل تصبح في حالة غيبية ، تفارق فيها البدن، و تصعد إلى الملأ الأعلى حيث تتصل ببارئها و يصير البدن و كأنه خلو من الحياة ، فلا يحس بما يولده أكل النار و ازدراد الأفاعي و الطعن بالسكاكين من الآلام[4] .

و يرى بعض الباحثين الغربيين ، أن تلك المظاهر ليست إلا ظواهر تط هيريۃ نفسية لا شعورية، يمكن لها من أن تحدث أنواعا من الشفاء ، من أمراض عقلية أو بدنية . و أن هذا المنحى العلاجي للحضرة، جعل محتواها الروحي يتضاءل في بعض المناطق، كمنقطة القبائل بالجزائر ، أو يتلاشى و يمّحي لفائدة فضائلها العلاجيّة و مزاياها الدوائية ، كما أن زيارة قبور الأولياء عادة تكون مناسبة لممارسات متنوعة، كالعزائم و الرقى و العرافة و غيرها[5].

إن تلك الأعياد و الاحتفالات الدورية تنشئ علا قات جماعية متيۃ جدا ، فهي تنمّي و توثق علاقات اجتماعية أخرى سائدة ، كعلاقات القرابة والجنس و العرق و الصنف

---

(1) Charmes, confréries, sociétés et sociabilité, in : les voies d'Allah , p: 235

(2) I.zarcone , le brame du saint de prouesse du chamane au miracle du sufi , in miracle et karama : hagiographies médiévales comparées , paris ; 2000 ; p: 416

(3) C. Hames , Confréries , Sociétés Et Sociabilité , In : Les Voies D'Allah , P : 235

(4)– محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الاسلام ، القاهرة ، 1970 ، ص : 159.

(5)– كمال عمران ، الزاوية ظاهرة ثقافية ، ضمن : ظواهر حضارية في تونس ، القرن العشرين ، بإشراف عبد المجيد الشرفي، تونس ، منشورات كلية الآداب ، منوبۃ ، 1996 ، ص:112 ، 134 .

الاجتماعي و غيرها ، أو تمكّن من تخطي تلك الحواجز الاجتماعية و حتى السياسية ، لأن تلك اللقاءات الدورية سرع ان ما تصبح عنصرا بانيا للحياة الاجتماعية ا لعادية ، فقد مكنت الطرق الناس في وقت معيّن من الاجتماع و الا حتفال و الطمأنية ، وفيه تتوقف العلاقات العائلية و تتبادل الأخبار الوديّة ، و تمنح الفرصة للنساء خصوصا ، للفرار من الإطار المنزلي الضيق إلى أفق أرحب و أكثر حرية ، و فيه تعقد العهود و تبرم العقود ، و الصفقات و الاتفاقات من كل نوع ، مثلما تنال العاطفة الدينّية نصيبها، كل ذلك يتيحه الموعد الطرقي ، وبذلك يحدث حراكا اجتماعيا محليّا [1] .

و تغدو الزاوية الصوفية مؤسسة اجتماعية ، مقترنة في الأغلب الأعم بالإطعام حتى صارت ملازمة له ، ذلك أن إطعام قديم ا، رافق أولى المؤسسات الصوفية ، وقد بلغ الأمر حد اعتبار الطعام رمزا للبركة ، و ذلك يعني أن الإعراض عن تناوله يعد رفضنا لتلك البركة ، أو دليلا على خلعها عن صاحبها ، و اعتبر الإطعام أيضا وسيلة لنيل ثقافة الولي . ولا يخفى ما لهذه الوظيفة من أهمية بالغة ، في مجتمعات كثيرا ما كانت تعاني من نقص في الإنتاج في فترات الجذب، و القحط و في أوقات الأوب ئة، و سنوات المجاعة ، فلا بد أن هذا الجانب النفعي، كان عنصر جاذبية للناس لا شك فيه.

ج- الوظيفة السياسية

من أولى المظاهر لهذه الوظيفة ، دور مهم نهض به شيوخ الطرق المشهورين عموما هو دور الحكم الوسيط و المصلح بين الناس ، و الموفق بين المتخاصمين و الفصل في نزاعاتهم [2] .و قد نهض شيوخ الصوفية بهذا الدور ، كما يرى ترمنغهام tramingham ، في المجتمعات التقليدية المقسمة إلى قبائل وعشائر ، ولكن هذا الدور التحكيمي اختفى منذ قيام الدولة الحديثة و ما صاحبه من انفجار في البنى التقليدية ، وولادة البيروقراطية التي استحوذت شيأً فشيئا في المدن كما في الأرياف، على الوظائف التي استأثر بها الشيوخ تقليديا فالتحويلات التي شهدتها المجتمعات المسلمة ، قادت إلى زوال دور الشيوخ [3]. ولكن استقرار وضع الطرق الصوفية في القرن العشرين، يكشف عن استمرار نهوضها بهذا الدور ، ذلك أن الذين يتوجهون إلى شيخ الطريقة ابتغاء تحكيمه فيما شجر بينهم من نزاع يعتبرونه سلطة أعلى من سلطة

(1)- C. hamés confréries , société et sociabilité., in Les voies d'allah . p235.
(2) J.Oakkhlia , Cela sainteté universelle , op.cit , pp :188,189
(3) J.s trimingham , sufi orders in islam , oxford , 1975 , p:251

الدولة ، بما أنهم لا يعترفون بشرعية التدخل في النزاعات إلا له ، وبذلك يعلنون خضوعهم له طوعا وبكامل الحرية .

هذه السلطة المعنوية الفائقة التي اكتسبها الشيخ ، تعتمد على عناصر كثيرة مرتبطة ببعضها البعض ، وهي اعتقاد الناس بانتمائه إلى نسب مقدس ، فهو شريف النسب ينتمي إلى البيت النبوة .

فالولي المعروف بصلاحه لا يكون بمعزل عن مجتمعه ، بل يكون فاعلا فيه ، يحدث العجائب ويصنع الخوارق والكرامات ، ويوزع البركة ، ويتوسط بين الله وعباده ، وبينهم وبين ذوي النفوذ أيضا ، ويسوي الخلافات التي ترفع إليه .

والحق أن السلوك السياسي للطرق الصوفية ، لم يكن سلوكا آليا للمعارضة أو المو الاة ولكن أقطابها كانوا يتبنون الموقف ضده ، ولا يم كن أن نقول أيضا أ ن السلطة السياسية تبدو في الغالب مؤيدة أو معارضة للصوفية ، فبعض الحكام اعتقد انه لا يمكن تثبيت حكمه من دون مباركة من احد الدراويش أو الأولياء ، في حين كان بعض المتصوفة عرضة للاضطهاد وضحية للدسائس والمكائد، أو استجابة لحمية الفقهاء[1].

ومهما يكن من أمر فإن الطرق الصوفية ، ما كان لها أن تحيا وتستمر في نشاطها من دون مساندة السلطة ، يصدق هذا على الطرق الصوفية عموما ، وعلى الطرق الصوفية في مصر في العصر الحديث خصوصا ، وآية ذلك أن الملوك العثمانيين قديما حاولوا "مأسسة " الطرق ، وذلك بانخراطهم بطريق ة آلية في طريقة صوفية أو أكثر وبتنصيب شيخ للطرق الصوفية في كل مدينة من مدن الإمبراطورية ، وكذلك اعترفت الدولة المصرية في القرن العشرين بالطرق الصوفية قانونيا ، و أسست مجلسا منتخبا تمثل فيه مختلف الطرق ويرأسه كبيرهم ، وهي الدولة الوحيدة من بين دول الشرق الأوسط تعلن مثل هذا الاعتراف بالصوفية[2].

إن قيام الدولة الحديثة لم يؤد إلى اضمحلال دور الطرق، مثلما قد يتبادر إلى الأذهان. ولكن تعدد وسائل التعبير الديني والعلماني ، و" العمل الجمعياتي "، سحب من الطرق الصوفية احتكارها للاتجاه الديني ، وتحملها الأعباء المادية لـلمجتمع ، وفي هذا السياق الجديد دفعت الطرق الصوفية إلى اعتماد وسائل أخرى ، تحافظ من خلالها على خصوصياتها الدينية والاجتماعية وابرز مثال على ذلك الطريقة الخلوتيّة .

---

(1) F. meir , la voie mystique , in l'islam d'hier et aujourd hui , sous la direction de B. lewis , paris – bruxelle , 1982 , pp :158 , 159

(2) E. jeoffroy , tarika , tome x , p:265.

لقد كان الهدف الذي تبتغيه الطرق الصوفية من علاقتها بالدولة على مدى العصور ، هو المحافظة على وظائفها في المجتمع ، وما يزال ذلك إلى اليوم [1].

د- الوظيفة الاقتصادية

لاشك في أن الوظائف المختلفة التي تنهض بها المؤسسة الصوفية ، تتطلب توفير عدد من المداخيل النقدية والعينية ستفيدها من خلال ممارستها لوظائفها حتى تستمر في أداء مهمتها الدينية والثقافية والاجتماعية ، فمن ذلك الموارد المالية التي يتلقاها الشيوخ وتدخل في إطار " الوعدة" والزردة" باعتبارهما نوعا من الوفاء بالنذور، التي يقطعها بعض الزائرين على أنفسهم.

ومن الموارد المالية المهمة الهدايا ، التي تعبر عن التعلق بالولي ، ومحبته وتتفاوت مقاديرها بحسب المستوى الاجتماعي للمهدين ، وربما أدى تراكمها إلى الغنى من كثرة الأموال والأنعام والمنتجات الفلاحية[2].

ومن أهم المداخيل التي تقوم عليها موارد الطريقة الأوقاف ، فهي توفر مداخيل ثابتة تمكن الزاوية من القيام بأدوارها ، من إطعام وتعليم وتخفيف عن الفقراء والمساكين ، وهو ما سماه بعض الدارسين " اقتصاد الصدقة "[3].

وإذا كانت عطايا ذوي النفوذ من الملوك والأمراء وحتى سلطات الاحتلال [4]. أحد المصادر المهمة لعائدات المؤسسة الصوفية ، فان لهذه المؤسسات طرقا أخرى لخلق الثروة المادية وتثميرها، حيث يمكن لأضرحة الأولياء والخانقاوات أن تصبح مواقع نمو اقتصادي[5].

ولذلك كان من وظائف شيخ الزاوية بالإضافة إلى التعليم والتحكيم وتوزيع الريع المتأتي من الهدايا والعطايا والهبات للزاوية أو لشيخها أو لممثليه ، ومن ثم صارت شهرة الشيخ الصوفي تقاس بمدى قدرته على جذب العطايا المادية التي يعاد توزيعها بسخاء ، ومما يقوي المركز الديني والاجتماعي لرئيس الطريقة[6].

غير انه ومن باب الإنصاف وكما تقول القاعدة اللغوية : " الشاذ يؤخذ ولا يقاس عليه " فالصوفية كانوا وما زالوا إلى اليوم ، مسخرين زواياهم وما فيها لخدمة الأهداف الدينية الكبرى منفقين ثرواتهم على العامة، فالمرحلة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، أكبر دليل على هذا وما

---

(1) R. chih . le soufisme au quotidien , p:342

(2) لطيفة الأخضر ، الإسلام الطرقي ، دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية ، تونس ، 1993 ، ص: 64 ، 72

(3) C. hamés , les voies d'allah , p : 219

(4) التليلي العجيلي ، الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية (1881 – 1939) ، تونس ، منشورات كلية الآداب، 1992، ص: 178

(5) المرجع نفسه ، ص: 226.

(6) المرجع نفسه ، ص: 239.

بعدها كذلك ، أما الشاذ الذي يعطي للسلطة الرمزية والروحية أبعادها النفعية ، فهو في حكم المخالف لجمهور العامة ولا يمثل إلا نفسه .

الفصـل الثالث

مصادر ومرجعيات سلطة المتصوفة

<u>أولا :</u> صلة السلطة بالتصوف

<u>ثانيا</u> :سلطة الولاية الصوفية وأهميتها

<u>ثالثا</u>: سلطة العصمة الصوفية

<u>رابعا</u>:سلطة الكرامة الصوفية

<u>خامسا</u>:سلطة الشفاعة الصوفية

أولا: صلة السلطة بالتصوف

يخيّل للبعض أنّ السلطة والتصوف خصمان لا يلتقيان ،فالسلطة عملية اجتماعية حركيةٍ، فيما ا لتصوف ، بزعمهم تجربة ان كفائية تنأى عن الحياة وشواغلها وعن السياسة وتوابعها بصفة خاصة.لكن مثل هذا الإدعاء قد يصدق على التصوف الفردي أو على الزهد في جانبه السلبي، أما التصوف الإسلامي فقد كان منذ البدء بمثابة رد فعل على الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية، ومنحى معارضة ضد السلطات الزمنية القائمة بكلّ أنواعها.

التساؤلات التي تطرح نفسها، هنا هي: هل لدى المتصوفة تصور أو مفهوم عن السلطة أم لا؟ وما حدود ما ينسب إليهم من سلطة؟ هل كانت السلطات الأخرى وعلى أساسها ووفق إملاءاتها، تعمل على استمالتهم أو اضطهادهم، فيما كانوا يخوضون غمار هذا الصراع استنادا إلى موقعهم من موازين القوى السياسية، والاجتماعية والدينية في المجتمع؟

لا شك في أنّ المتصوفة قوة لا ي ستهان بها في أي مجتمع، هذه حقيقة تاريخية يجب التسليم بها . هذا من ناحية ومن ناحية ثانية تشتمل الولاية الصوفية على عناصر سياسية إيجابية وسلبية في الوقت نفسه، فقد يكون الزهد انسحابا من معمعة الحياة وقد يكون ثورة وتمردا ضدها . وقد تفضي اللّغة الصوفية ، إلى خلق تماسك قوي بين أفراد المجتمع الصوفي وقد تنتج قيم التسلط والاستبداد.

وقد يكون الولي خاضعا خانعا متعاطيا مع السلطة الجائرة، وقد تكون ولايته بمثابة عنصر إقلاق لكل سلطة كائنة.

وهكذا تفرز الولاية الصوفية قيما لها أبعاد سياسية مثل : المشاركة، الإنسحاب، الحرية الإكراه، التسامح، التعصب، المساواة، التفاوت، الإنتماء، الإغتراب ...إلخ، ولعل العلاقة التي تجمع بين الشيخ والمريد هي التّي تظ هر بصورة أدق من غيرها طبيعة تداول السلطة، إذا صح التعبير داخل النسق الصوفي، وكيف تنتج عملية التقويم والتلقين التي يقوم بها الشيخ استعدادا نفسيا، يستند إليه الملتقي في صياغة أحكامه ، عن النظم السياسية والإجتماعية والدينية في المجتمع.

وإذا كان التصوف في جوهره عبارة عن "بذل الروح" بحسب **رويم البغدادي**، فإن عملية البذل هذه لا تضيع سدى ولا تغدوا هباءا أو دون جدوى، فالمريد السالك سرعان ما يتحصل على ناتج بذله هذا بالترقّي والوصول إلى مرتبة المشيخة، وهنالك ستبدو سلطة أي كائن آخر

وكأنها هباءاً منثوراً بالنسبة إلى سلطته التي يمارسها، ليس فقط على أتباعه ومريديه، إنما على ممثلي السلطة السياسية على وجه الخصوص.

فقد كان الوليّ على الدوام لسان حال المظلومين وناطقهم المفوّض، ومنذر العلماء والمنبه لضمائر الملوك ... يفهِم أرباب السلطان أنهم تعوزهم الفطنة البشرية ، ويذكرهم بقلة جدوى أبهتهم الزائلة، وكان نفوذ أبطال الدين والعقيدة جسيماً، وكان الولي من حيث هو نائب منيب وواعظ جوال و برنامج حي أكثر منه شخصية وكائنا مؤثرا مخوفا، يحضى بحصانة تختلف قدرا فليس من حقه فقط بل يتوقع منه أيضا ، أن ينتقد وأن يعنف وأن ينطق بالمثل العليا التي عليها يعيش وأن يتهدد المعتدين الأقوياء بانتقام الله، وبذلك ينحاز الولي إلى المظلومين وإلى المحرومين من ميراثهم وفق للآية "ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين " (القصص : الآية5) " أولئك الذين أخطأتهم الفرصة في حياتهم وما أكثرهم "[(1)]

إذا ما الذي يكسب الولي صفة الح امي، والمدافع والمغيظ عن هذه السلطة كلها عند العامة والخاصة على حد سواء؟ الأمر الذي يجعله يلهب بسوطه على الدوام ، مساوئ الحكام وشرورهم فيما يقدسه العامة ويحتمي به من تعسف السلطة وظلمها.

قبل أن نجيب عن التساؤل السابق ، نشير بداية إلى أن علاقة المتصوفة بالعام ة توطدت إلى حد كبير ، فاستطاع المتصوفة أن يكونوا بمثابة الوعاء الذي يضم أرواحا غير نخبوية في جعبتهم، وأدى انفتاحهم وتفاعلهم وتسامحهم ونزعتهم الإنسانية ، التي يمتازون بها عن غيرهم إلى تسرب التصوف وتغلغله في النفوس على نطاق واسع، حتىّ شمل هذا التسرب طوائف كانت مهمشة في المجتمع الإسلامي ، محتقرة على الأخص في الخطاب السياسي والثقافي كالشطارين والعيارين والفتيان، ممن لاحظ لهم إلا في التوبيخ، ولا نصيب يخصهم إلا من التقريع ! حيث كان فقهاء السلطة ومؤرخوها ، ينعتون هؤلاء بأشد الألفاظ تحقيرا، مثل الرعاع، الغوغاء، حشو الرعية، وإلى الحد الذي ذهب فيه هؤلاء إلى القول إنّ : "تثقيف الرعاع فساد الدنيا وتفقه السفلة إفساد للدين"[(2)]

وفيما كان الفقيه مبتعدا عن الناس وشواغلهم بتعاطيه والسلطة القائمة ، كان الولي قريبا من الله قريبا من الناس . كما كان الأولياء قوة مهمشة تافهة القدر في المجتمع، وقد بلغ ابن مسرة في تثقيف العوام حتى استهوى عقولهم وأفئدتهم ، الأمر الذي أثار فقهاء المالكية بالأندلس

---

(1) جوستاف فون جرونباوم ، حضارة الإسلام ، ترجمة عبد العزيز توفيق ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997 ،ص:315 ، 316

(2) أبو بكر محمد بن الوليد، كتاب الحوادث والبدع، تونس، 1951، ص: 72.

إذ ذعر أهل السنة وتوقعوا منه البليّة[1] ،وتآمروا عليه عند الخليفة الأندلسي وزعموا أنّ له شبها بالمهدي وأنّه يمثل خطرا على الدولة، فأرسل في طلبه، فمات في الطريق.

ولم يكن خوف هؤلاء في الحقيقة، من أن ينال أولئك الرعاع على حد تعبيرهم، حظّا من العلم فقد كانوا يمثّلون في كل الأحوال مرجعيتهم الدينية ، عندما يتعلق الأمر بفتوى سلطانية، إنما كان جل خوفهم من طبيعة العلم الذي يلقيه الولي على مسامعهم، وما يفضي إليه من نتائج تهدد طبيعة موقعهم في بناء السلطة وهرميتها، وما يتعلق بإعادة ترتيب القوى العاملة في الإسلام، وفق الإلهام الصوفي . فكيف يقبل الفقيه بمعطيات الولاية الصوفية؟ وهي ت سحب ثالوث السلطة والرفعة والمكانة من تحت قدميه، ويقذف به إلى حذاء الولي؟ وكيف يقبل الفقيه أن يتوجه الولي إلى هؤلاء الرعاع قائلا لكل منهم : لا تخف أحدا ما دمت مع الله، ولا تستهن بأمرك، فأنت رباني السلطة، "وفيك انطوى العالم الأكبر؟ !". لقد وجد فقهاء السلطة في تعاظم تلك الظاهرة خطرا يهدد مكانتهم الإجتماعية، وقد أصبحوا على مشارف قمة هرم السلطة يشاركون الخليفة أسماره وملاهيه، ويمرغون في بلاط الخلافة ونعيمها.

على أننا نعني بالأطر المرجعية لسلطة المتصوفة، تلكم الأبعاد النظرية التي استندوا إليها في سياق مذهبهم، والتي مكنت لهم في المجتمع، وجعلت منهم قوة لا يستهان بها، وسلطة كاريزمية لا يقوى أحد في بعض الأحيان على مجابهتها أو النيل منها. وتستند سلطة الولي إلى الإيمان الراسخ لدى مريديه ب قداسته، كما تستند إلى كاريزميته ووجاهته، وحضور الطاغي وهيبته، ويمكننا تحديد هذه الأطر في كل من الولاية، العصمة، الكرامة، الشفاعة.

وتمثل الولاية قلب التصوف، وهي لفظة تدل على القرب ثم على ما يتصل بها من معان مختلفة كالنصرة والمحبة والمؤازرة والسلطان، وتدبر الأمور ومتابعتها ...إلخ، وقد اصطبغت بصبغة خاصة في الفكر الإسلامي، واتجهت اتجاهات تتناسب وما وردت من أجله، فنتج ت منها الولاية السياسية، والولاية بالمعنى الفقهي، والولاية الصوفية.

وقبل أن نتعرض لموقف السلطات الأخرى من المتصوفة ، علينا أن نتحدث بداية عن سلطة المتصوفة فنحدد أطرها النظرية والعملية، ويمكن القول أن سلطة المتصوفة تنبع في الأساس من "المكانة" التي يحتلونها بين الناس ؛ سواء تبدت في قدرتهم على توجيه العامة والتأثير فيهم، أم من خلال حظوتهم لدى ممثلي السلطة السياسية على الأخص . فيشهد واقع الأمر أن الأيوبيين والمماليك والمغول والعثمانيين، كانوا بانتظام أنصار الأولياء، وحماتهم أحياء

[1]– أبو مروان بن حيان القرطبي، المقتبس في أخبار بلد الأندلس، بيروت، 1965، ج5، ص:21.

كانوا أو منتقلين إلى الدار الآخرة، ولو تجاوزنا هؤلاء الحكام فسوف نجد من خلفهم جلساءهم ونصحائحهم ونعني بهم : طبقة الصوفية الارستقراطية، إن دور **عمر السهروردي** مع الخليفة الناصر، أو دور الشيخ المنبجي مع بيبرس ، أو بن عربي مع الملك السلجوقي في كيكاؤوس هذه الأدوار إن هي إلا دلائل تشهد على ما تفعله "الصفوة"، من تأثيرات واعية ومقصودة في عمليات التغيير التي تحدث في المجتمعات.[1]

توضح هذه المكانة حدود ما ينسب للمتصوفة من سلطة وقوة في المجتمع ؛ وفقا للولاية وعناصرها المؤسسة كالكرامة، والعصمة والشفاعة، كما تنبع سلطة المتصوفة ، من بنية الموقف المعرفي الذي تؤسس له التجربة الصوفية من بدايتها وحتى منتهاها ؛ وهو ما يتبد ى على الأخص في ثنائيات مثل: الظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة، إضافة إلى ثلاثية : الباطن، الشطح، التأويل.

كما تستند سلطة المتصوفة وتتأسس وفقا لبنية (سلطة) الخطاب الصوفي وما يتضمنه من أبعاد ودلالات سياسية كاشتغال الرمز داخل سياقه، وما يتضمنه أيضا هذا الخطاب من قيم ذات معطيات سياسية مثل التسامح والانفتاح والعدالة والتوحيد ، وتجليات هذه المعطيات على الصعيد العملي على نحو ما سنبّين لاحقا، و ما دامت الولاية تعد بمثابة قلب النظرية الصوفية، فإننا سنعرض لها بداية ثم نعرض ثانيا لعناصرها المؤسسة كالكرامة، العصمة، الشفاعة.

ثانيا: سلطة الولاية الصوفية وأهميتها.

تعد الولاية بمثابة لب التصوف الإسلامي والنقطة المركزية التي دارت حولها أبحاث المتصوفة، والمحور الذي استندت إليه نظرية القيادة في التصوف، حيث لم يقتصر جهد المتصوفة على الرؤى الفلسفية المجردة، وإنما جهدوا لبناء تصور إيديولوجي حول جملة الأفكار والمكاشفات "فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان وبغير الولاية لا يوجد تصوف، إذ الولاية هي أصل التصوف ومنبعه وزاده الذي يحيى به، ومنها يستمد دوره في بقاء الولاية واستمرارها"[2] .

كما إنهّا ليست أمرا منحصرا في معنى البطولة الناشئة عن الفضائل اللاهوتية والدينية، بل إنها لتثير العشرات من التساؤلات حول طبيعتها، وما إذا كانت منة إلهية أم محض اكتساب؟ وحول مهامها وهويتها، وحول طبيعة الأسئلة التي يطرحها وجود الولي في المجتمع، هذا الذي تبدلت أرضه غير الأرض، يعيش معنا حتى بعد الموت، ويبدو ، من فرط حضوره

---

(1)– ميشيل شودكيفيتش، الولاية، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، 236، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص: 20،21.

(2)– ميشيل شودكيفيتش، المرجع السابق، ص: 18.

فينا، وكأنه يساكننا ونعايشه، وبإمكانه أن يطوي الليل والنهار على حبة تمر واحدة ! فما هو كنه هذا الكائن الراحل فينا ليل نهار، وقد أصبحت كلماته بمثابة "كن" من الله ؟ ما هي سلطته وقد عد نفسه بمثابة النقطة التي تحت الباء في قولنا "بسم الله"؟ وكيف يمكنه استكناه الغيب واستبطان دواخل النفس الإنسانية بمجرد إلتفاتة أو طرفة عين؟ ما طبيعة هذا السر الذي تولاه الله بعنايته وحفظه حتى من الوسواس والخطرات؟

تبدو الأسئلة المتعلقة بالولاية وكأنها لا نهاية لها، فقد ساهم في تعقيدها منهج "الستر" الذي تبعه الأولياء في حياتهم، ومع ذلك يمكن القول أن أعلى مرتبة من مراتب الكمال الروحي هي أن يصير العبد وليا لله تعالى ليكون الحق تعالى وليا له، وهو معنى تؤكده الآيات القرآنية التي تفيد كون الخالق وليا للعبد، وكون الأخير وليا لله كذلك، وقد كان الهجويري محقا حين أكدّ أنّ أساس طريقة التصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها[1]

تحيل مادة "ولي" إلى معنى القرب والدنو، وهو أول ما يتبادر إلى الذهن من معاني هذه المادة، ثم تتولد عنه دلالتان أخريان : دلالة على الصديق، ودلالة على الحاكم والمدير القائم بالأمر، فالولي بالمعنى الدقيق للكلمة هو القريب، كما أنه كذلك المدبر والنصير.[2]

وفيما يرى ابن تيمية أو الأولياء هم المقربون [3] بالمعنى الدقيق والبسيط للكلمة، يستعمل ابن عجيبة معنى "الإنس بالله" مرادفا للولاية[4] ويقابلها في اللغة الفرنسية كلمة (Saint) لاشتراكهما في المعنى حيث لا يوجد مقابل ح قيقي لكلمة ولاية في اللغات الأخرى .وكلمة ولي على وزن "فعيل" وقد ترد بمعنى "فاعل" أو "مفعول"، فتفيد بمعنى فاعل الدلالة على الناصر والوالي والحاكم، وبمعنى مفعول تعني المقرب والمحبوب والممد والمنصور.

ويأتي الولي في القرآن الكريم إسما مشتركا بين الله والإ نسان، ففيما يعد الولي أحد أسماء الله الحسنى يطبق كذلك على من يتولاه الله بالعناية : " **الله ولي الذين آمنوا** "[5]، " **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون** "[6] ، وقد وردت مادة ولي تحت اشتقاقات متنوع ة بلغت مائتي وسبعا وعشرين مرة في القرآن، كما تحمل كلمة أولياء تارة معنى إيجابيا حين

---

[1] أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، تحقيق إسعاد قنديل، مراجعة يحيى الخشاب، ج 2، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1975، ص: 422.

[2] أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1956، ص: 407.

[3] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الخرافي، جامع الرسائل، تحقيق محمد راشد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ج 1،ص:40.

[4] Jean –louis Michon, le soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son mi***, Paris, 1973, P204

[5] القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 257.

[6]– المصدر نفسه، سورة يونس، الآية 62.

تضاف إلى لفظ الجلالة كما في الآية الأخيرة وتارة تأتي للدلالة على معنى سلبي، كما في قوله تعالى: ″**فقاتلوا أولياء الشيطان**″ [1] .

لقد دفع ذلك ابن تيمية إلى أن يستقي من هاتين الدلالتين ، تسمية رسالته المعنونة "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" حيث استوحى منها، في شيء من الغموض "فكرة الولاية المعكوسة والتي تتدرج وتتسلسل عكس اتجاه "أولياء الله"، بحيث ينتهي التدرج في أولياء الشيطان إلى "قطب" "الدجال" مثلما ينتهي التدرج في أولياء الرحمن إلى قطب أيضا [2]، وقد أحصى "مقاتل" عشرة معان للولاية في القرآن، وإن كانت تتأرجح هي الأخرى مابين : الولاية بمعنى القرب والولاية بمعنى النصرة والحكم.[3]

وإذا تدبرنا في الأحاديث النبوية ، التي تكرر فيها ورود مادة ولي ومشتقاتها بصورة واضحة [4] نجد أنها متعددة وتشتمل إلى جانب الأحاديث النبوية أحاديث قد سية كقوله: تعالى "ومن عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب "[5] وقوله أيضا: "إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحال ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضا في الناس لا يشار إليه"[6]

ومن الأحاديث النبوية أيضا قوله صلى الله عليه وسلم :"**إن لله عبادا ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من لله (...) يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها، فيجعل وجوههم نورا (...) هم أولياء الله**"[7].

يمضي الولي إذا بين الناس مستترا عنهم لا يشار إليه بالبنان، متذرعا بالصم ت، كاتما سر ولايته عن الخلق، مكتفيا بالحق، فالولاية ليست استعراضا لقوى الولي وسلطته، حيث الولي بخلاف الساحر لا يقدم لمريديه فنون الكرامة على مسرح الأحداث إلا إذا لزم الأمر وهو مشدود إلى قائمة السر، يعاين الأسرار من دون أن يكشف عنها، مثلما لا يجوز له أن يتع امل معها وفق منطق البوح، وهو أمر أكدته كثيرا أدبيات التصوف الإسلامي، فمثل الولي الذي يكابد أنوار الأسرار، كمثل من يصدق قول الحلاج:

---

(1)– المصدر نفسه، سورة النساء، الآية 76.

(2)– شودكيفيتش، المرجع السابق، ص 38.

(3)– Paul Slywa, Exegeses coratique et language mystique (Benrouth, Dar et macher), 1970, P P : 114, 115

(4)– فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، تحقيق فؤاد عبد الباقي، ج 7، ص ص: 322، 336.

(5)– رواه البخاري، في الرقائق، رقم 38، وابن ماجه في الفتن رقم 16.

(6)– رواه الترميذي في سننه، كتاب الزهد، باب 35، وابن حنبل في مسنده، ج5، ص: 252.

(7)– رواه الترميذي في المصدر نفسه، كتاب الزهد، باب 35، وابن حنبل في المصدر نفسه، ج5، ص ص:229،239.

ألقاه في اليّم مكتوفا وقال لـه إياك ! إياك! أن تبتل بالماء [1]

أو كما عبر عن ذلك المقدسي حين قال:

سقوني وقالوا: لا تغنّ ! ولو سقوا جبال حنين ما سقوني لغنّت[2]

وتقوم قاعدة الولاية بأساسها على الكتمان وإلاّ:

بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تبـاح[3]

وقد نتج من سكوت الولي وامتناعه عن تأكيد ولايته، أن امتنعت معرفة الولاية من الداخل ومن ثم تكاثرت الأسئلة المتعلقة بها : عن الولاية ومعنا ها وعن الولي وهويته، أي إن مفهوم الولاية تعرض للبس نفسه الذي تعرض له مفهوم التصوف . وما دامت لفظة الولاية التي تأتي على زنة "فعّالة" تستخدم للدلالة على الحالة، فإن كل ولي عرفها بحسب الحالة التي هو فيها، مثلما عرف كل متصوف التصوف، بحسب الحال التي يمر بها، والمقام الذي هو فيه.

لذا يبدو أنّ الولاية قد تداخلت وتوزعت بين عوالم ثلاثة، عالم أهل النار إلى عالم الأولياء الغامض، عالم الباحثين الذين يتبعون مظاهرها وآثارها في النصوص والأشخاص، ليرسموا منها نظرية يتوافق فيها كل من ال تصوف والفقه والعقل الإنساني، عالم العامة من الأتباع والأشياع والمريدين الذين تعلقوا بأستار الولاية ؛ يلوذون بها من قهر الواقع والأمة وهؤلاء لا يستطيعون تقبل الأولياء كما هم وإنما ينظرون إليهم باعتبارهم الولاة الحقيقيين في هذا العام. إنّ القيام بمحاولة التوثيق الفكري لتاريخ الولاية الصوفية في الإسلام ؛ إنما يعني إستحضار كل ما هو عقائدي وتاريخي وسياسي متعلق بمحاكمة الولاية الصوفية، أو مقاضاة المتصوفة سياسيا ودينيا.

ومن ثم فإنّ صورة الاضطهاد التي سنتعرض لها فيما بعد سواء تمت على يد ممثلي السلطة السياسية أو الدينية أم الثقافية، إنما تدرج ضمن محكمة الولاية في الإسلام ، ومساءلتها بعد أن ربطت بين الحرية وفق منظورها الخاص، والتمرد على القوة السياسية وقد بدا واضحا أن المتصوفة قد دفعوا ثمن تمردهم باهظا ، فهم مضطهدون على الدوام وأصغر عقوبة يتعرضون

---

[1]– أبو المغيث الحسين بن المنصور الحلاج: ديوان الحلاج، تحقيق ودراسة وتفسير كامل مصطفى الشيبي، منشورات أسمار، باريس، 2005، ص: 145.

[2]– عبد الرحمن بدوي، "أبو يزيد البسماطي"، شطحات الصوفية، دراسات إسلامية وكالة مطبوعات، الكويت، 1979، ص: 16.

[3]– السهروردي، عوارف المعارف، ج4، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939، ص: 112.

لها هي الشتم والاستهزاء مع أنهم يمثلون جزءا من شرف الإنسان في يقظته، وعلى وجوده الذي تحاصره القوانين المتحكمة في كل حرية أصلية[1]

وقد ساهمت هذه الاضطهادات في خنق أي محاولة جادة ، في صياغة نظرية جادة ومتكاملة عن الولاية في الإسلام ومن تجرأ من المتصوفة في محاولة صياغتها ك الترمذي كان نصيبه التكفير والنفي والطرد خارج حضيرة الإسلام، كما ألقى استشهاد الحلاج بظلاله المأسوية على تاريخ الولاية والتصوف بوجه عام.

يمكن القول أن العناصر الرئيسية ، المكونة لنظرية الولاية كانت موجودة ومتداولة بين المتصوفة منذ بداية عهدهم ؛ مع بعض الاختلاف في درجة الوضوح والتحديد ، فضلا عن اختلاف المنازع والمشارب التي يصدر عنها كل متصوف.

بقيت المصطلحات المتعلقة بالترتيب الهرمي للأولياء مابين القطب والمريد ، غير منتظمة في معناها ،وغير متعددة في ما يتعلق بعدد الأولياء في كل مرتبة من المراتب ، وفي أنواع وظائفهم وحدود سلطتهم ، بالرغم من الجهد الضخم الذي بذل في هذا المضمار، حيث ظلت منازل الأولياء، تفتقد إلى إطار شديد الاتساق مع الإطار العام لنظرية الولاية .

ويتعدى الأمر هنا مجرد تصنيف منظم، لكل ما كتب حولها سابقا، أو لإقامة بناء هيكلي من المصطلحات يكون أكثر دقة وتحديدا ، وإنما محاولة الوقوف على بنية هذا الترتيب الهيكلي وفهم طبيعته وأ بعاده، وتوزيع السلطة في ما بين شاعريه، والأهم من ذلك ما نحاول الوقوف عليه هنا من السباب الداعية إليه .

ولا شك في أن محض النظرة المتيقظة المنتبهة إلى بناء سلطة ، كما هو متصو ر عند المتصوفة تثير في المرء عشرات التساؤلات حول ما إذا كان المتصوفة قد أقاموا مثل هذا البناء ردا على وقائع الاضطهاد التي عانوها وتعرضوا لها طوال تاريخهم ، وفي ما إذا كان الغرض الأساسي من هذا البناء هو إقامة حكومة باطنية ، تقف في وجه الحكومة الظاهرة بكل جورها وبطشها وتسلطها ، وتكون ملاذا للمستضعفين والمقهورين ممن ضاع حقهم في الاستخلاف .

وخصوصا إنّ السلطة الممنوحة للأولياء في هذا البناء ، على تنوع مراتبهم واختلاف منازلهم ، تكاد تنشر ضلالها على عالمي الأرض والسماء ، حيث القطب على رأس الهرم السلطوي ، يكون غوثا للخلق ساعة الالتجاء إليه ، أملا ممتدا من النجاة ساعة العسرة و وقت

---

[1] – يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، سلسلة التصوف الإسلامي دار الينابيع، دمشق، 1997، ص: 10-11.

البلاء ، فهو" الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان "[1] ، وهو الفرد الجامع ، لأن الأقطاب كثيرون فـ " نقباؤهم ثلاث مائة وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس "[2] من مكمنها فلا يعزب عن علمهم شيء في الأرض ولا في السماء ، وهناك القطبية الكبرى ، وهي مرتبة قطب الأقطاب "، باطن محمد صلى الله عليه وسلم ،فلا يكون إلا لورثته و اختصاصه، ولا يكون خاتم الولاية قطب الأقطاب إلاّ على باطن خاتم النبوة "[3]

وتبدو الولاية ،في هذا السياق بمثابة ا لأفق العام الجامع لكل من الرسالة والنبوة ، فلا يخلو العالم الإنساني من وجود رسول بجسمه ، يكون قطب هذا العالم ، ومن ثم تتأكد هنا و تترسخ العلاقة بين النبوة والولاية ، إذ الأخيرة في وجودها وبقائها متوقف، على الإمداد الذي لا ينقطع من الأولياء الأحياء في عالمنا هذا، بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم .

تفرض سلطة القطب ذاتها ، وتنشر لواءها على الكون بأكمله ، و منهم من له ظاهر الحكم ، ويحوز الخلافة الظاهرة، كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام ، كأبي بكر وعمر ومنهم من له الخلافة الباطنة بخاصة ولا حكم في الظاهر ، كأبي يزيد البسطامي .[4]

ويؤكد هذا النص حقيقة أنّ القطب يقوم مقام الخليفة في خلافة الباطن ، حيث يقع الولي مقابل الخلافة الظاهرة الخلافة الباطنة ، و كما يحتاج خليفة الظاهر إلى وزراء يشاركونه مهام الحكم ، يقف إلى جانب القطب إمامان : " احدهما عن يمين القطب والآخر عن شماله، الذي عن يمينه ينظر إلى العالم الروحاني من الامتدادات التي هي مادة الوجود والبقاء والذي عن شماله ينظر في الملك وهو مرآة ما يتوجه منه إلى المحسوسات من المادة الحيوانية "[5] . ومن ثمّ ، فمدار سلطة القطب هو الملكوتين : الحسي والروحاني ، لذا تتعدد أسماؤه وألقابه ، فيسّمى بقطب العالم ، وقطب الأقطاب ، والقطب الأكبر ، وقطب الإرشاد ، وقطب المدار [6] ...

إنّ دائرة مملكة القطب تتسع حتى إنها تشمل كل شيء ، ولا يمكن للعالم أن يستمر من دونه ، إذ يحتاجه الناس " عند الاضطرار في تبيّن ما خفي من الأمور المهمة والأسرار ويطلب منه الدعاء وهو مستجاب الدعاء ، ولو أقسم على الله لأبرّه في قسمه ، ويسمى غوثا باعتباره إلتجاء الملهوف إليه وهو يسري في الكون وأعيان الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ،

---

[1] أنظر : الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ص:153 وعلى بن محمد الجرجاني كتاب التعريفات ، القاهرة ،1889 ، ص:276

[2] الكمشخانوي ، جامع الأصول في الأولياء ، ج1:الأولياء وأوصافهم،ص:19.

[3] أنظر : المصدر نفسه،ج3: معجم الكلمات الصوفية، ص:64 والباشا في المصدر نفسه، ص: 153 و الجرجاني، المصدر نفسه، ص: 77

[4] ابن عربي ، الفتوخات المكيّة ، ج2،ص:6

[5] أنظر : الكمشخانوي : المصدر السابق ، ص: 22 ، والكاشاني ، المصدر ، السابق ،ص :54.

[6] عبد المنعم الحقي ، معجم مصطلحات الصوفية ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1980 ،ص:217 ، 218

بيده قسطاس الفيض الأعم ، هو فيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ، و هو على قلب إسرافيل من حيث حصة الملكية الحاملة مادة الحياة والإحساس لا من حيث إنسانيته . وحكم جبريل فيه كحكم النفس الناطقة من النشأة الإنسانية ، وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها، وحكم عزرائيل فيه كحكم القوة الدافعة فيها"[1].

يقف بنا هذا النص ، على طوله ،عند حدود " سلطة الغوث" وحاجة الناس على الدوام ، فهو الحكم الفصل في ما يتعلق بالأسرار، وهو موطن الدعاء حيث لا سبيل لرد الدعاء، وهو الحاضر على الدوام السائر فينا ليل نهار، يسري في الكون ظاهره وباطنه ، سريان الروح في الجسد، وهو الذي بيده القسطاس المستقيم، وهو المختص بفيض نور الله، الذي هو بمثابة روح الحياة ، يمنحها لمن يشاء، ويمنعها عمن يشاء في الكونين، الأعلى والأسفل على حد سواء.

والقطبية «غاية ما يكون في العلو ، لأن قلب القطب دائما يطوف بحضرة الحق كما يطوف الناس بالبيت الحرام ، وهو متلق عن الحق جميع ما يقضيه على الخلق ، فأكمل الخلق في كل عصر هو القطب »[2].

إنّ القطبية بمثابة نيابة عن الحق في شؤون الخلق ، به يدير الله العالم ويحفظ خلقه ، يحتكم إليه الضعيف منهم ، وينزل القصاص بالمتجبر فيهم ، فهل وضع المتصوفة خلافة القطب على الضد من دعوى الخلفاء بأنهم ظل الله في أرضه ونوابه في خلقه ؟ هذا ما يصعب نفيه أو إثباته ، ولكن يمكن القول على أقل تقدير ، أن المتصوفة قد أعلنوا ، منذ البدء ، أنهم خاصة أهل الله ، وأنهم الورثة الحقيقيون للنبي صلى الله عليه وسلم ، وليس بمستبعد أن يقيموا مثل هذا الأمر في ما يخص دعوى الخلافة وخصوصا أن معنى الخلافة يحيل في أحد جوانبه ، إلى لفظة " الاستخلاف الإلهي " .

ومن ثم يمكن فهم قول أحدهم :" أعلم أن للأولياء أربعة مقامات : الأول ، مقام خلافة النبوة ، والثاني مقام خلافة الرسالة ، والثالث مقام خلافة أولي العزم ، والرابع مقام خلافة أولي الاصطفاء "[3] وتتوزع هذه المقامات بالتتابع على كل من : العلماء – الأبدال ، الأوتاد ، الأقطاب ، فمن الأولياء من يقوم في عالم الأنبياء ، أو في عالم الرسالة ...

---

[1] الكمشخانوي : المصدر السابق ، ص:23.

[2]– الكمشخانوي ، المصدر السابق ، ص: (23.24).

[3] المصدر نفسه ، ص: 25.

وإذا علمنا أنّ الإمامة السياسية قامت في الإسلام خلافة ل لنبوة ، وأن أبا بكر كان يسمى ب خليفة ا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أدركنا على الف ور ما للولاية الصوفية من حق التمثيل السياسي ، وآية ذلك ما ذكره ابن عربي من قبل من أن بعض الأولياء يحوزون الخلافة الظاهرة إلى جانب الخلافة الباطنية ، وإذا كانت النبوة تقع في ترادف مع الرسالة ، فإنّ لفظة الرسالة في النص السابق أتت بصيغة العموم ، الأمر الذي يمكن حمله على كل إنسان مؤمن بقضية ما ، فالعلماء والإبدال والأوتاد والأقطاب ، كل أولئك ، أص حاب رسالة ماداموا يشتركون جميعا في صفة الولاية .

الولي إذا «من ثبت له تصرف ولاية على مصلحة دينية ، وكذلك من ليس له ولاية التصوف بالفعل بل ثبت له تصرف ولاية بالقوة »[1] ، وإذا كان الأخير يحمل دلالة صوفية ، فإن ولايته تنطبق على الوالي بالمعنى السياسي أيضا ، وتخول له السلطة التي يمتلكها حق استخدام القوة في حكم المجتمع ، وفيما لا يتم ت نصيب الخليفة السياسي إلا بالبيع ة فإن القطب كذلك لابد أن يبايعه كل نبات وحيوان وجماد وبعض من الإنس والجن ، فالأرواح تجتمع لمبايع ته ، وما من روح يدخل للمبايعة إلا ويسأله في مسألة من العلم الإلهي، سرعان ما يجيبه عليها بإجابة على مداركه [2].

وبينما يخفى عن الأنظار لا يخفى عليه شيء، والإمام الذي عن يسا ره مرهون به صلاح العالم أما الذي عن يمينه، فإن « له مهمة السلطان على عالم الأرواح، وله علم الأشياء السماوية ،وليس عنده من علم الأرض شيء »[3].

وينزع ابن عربي في مواقع النجوم [4] إلى إقامة نوع من التوافق بين الوظائف الثلاث للقطب والأمامية ، وبين الآ يات الثلاث الأولى من سورة الناس وهو توافق لا يخلو من مغزى حقيقي ، وخصوصا إذا نظرت إليه في إطار الأنماط المختلفة للتعوذ عند المؤمنين ، كما لو أن القطب يقوم في هذه الحال مقام «رب الناس »الذي يلجأ إليه الملهوفون الخائفون المتعوذون من شر لا يقدرون على دفعه إلا به وكما لو أن الإمام الذي عن يساره يقوم مقام «ملك الناس »مادام قد أو كل إليه

---

[1] المصدر نفسه ،ص:25،26.

[2] حول مسألة مبا يعة القطب ، أنظر : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الباب 336 ،ص:140،35.

[3] ابن عربي المصدر السابق ، ج2، ،ص، 171.

[4] المصدر نفسه ، ج2، ص،:139.

" صلاح العالم " وكما لو أن الذي عن يمينه يقوم مقام " إله الناس ، وذلك الذي محله في السماء ، متعال على الأرض ، مادام قد أو كل إليه «السلطان على الأرواح ، وله علم الأشياء السماوية ، وليس عنده من علم الأرض شيء ».

ثالثا: سلطة العصمة الصوفية

العصمة في كلام العرب المنع، وعصمة الله لعبده، أن يعصمه عصما: منعه ووقاه. في قوله تعالى «لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم " أي لا معصوم إلا المرحوم . وقال الزجاج في قوله تعالى : "سآوي إلى جبل يعصمني من الماء "[1] أي يمنعني من الماء واعتصم فلان بالله إذا امتنع به.

والعصمة: الحفظ يقال عصمته فانعصم واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية والعصمة المنعة والعاصم المانع الحامي والإعتصام الإمساك بالشيء، ومنه يشعر أبي طالب : شمال اليتامى عصمة للأرامل، أي يمنعهم من الضياع والحاجة.[2]

والمعصوم محفوظ من الخطأ والسهو والنسيان، محمي من عاصمه، ممنوع من ذل الحاجة والضياع، وعصمة الأنبياء هي "أن لا يخلق الله فيهم ذنبا، وهي عند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور وتحصل بالعلم ، ومناقب الطاعات وتتأكد بتتابع الوحي والأوامر والنواهي"[3] وهي من الأمور المجمع على صحتها لقوله تعالى : "والله يعصمك من الناس "[4] أي يمنعك من أن يطالك شرهم وأذ اهم، ويقف حائلا دون ذلك ما دمت في عصمته، في ك نفه وعنايته، فالعصمة سواء أكانت تفيد الحفظ أم المنعة، تحيل إلى معاني الاصطفاء والاجتباء والاختصاص والاصطناع الإلهي.

وبما أن الأولياء هم صفوة الله في خلقه وأمناؤه الأخيار ، فإن المتصوفة يكادوا يكونون مجمعين على القول بعصمة الأولياء، وإن كب روا عن ذلك بالحفظ، وصرح الكلاباذ ي في "التعرف" بوقوع العصمة لهم ما دام الحق يتولى حفظهم وتصديقهم، مؤكدا أن الولي بمنأى تام عن جميع المخالفات فلا يكون إليها سبيل، تحقيقا لقوله تعالى في الحديث القدسي : ".... كنت له سمعا وبصرا.."[5] .

---

(1) القرآن الكريم سورة هود، الآية 43.

(2) ابن المنظور، لسان العرب مج 12، ص: 404،403.

(3) مخضر الدين عبد الرحمن الأبجي، شرح المواقف، ط2، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص ص: 359،358.

(4) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 67.

(5) الكلاباذي، المرجع السابق، ص: 75.

والعصمة بهذا المعنى بمثابة الحفظ المطلق للولي ، الذي لا يتأتى له الخطأ وهي بهذا المعنى أيضا تفيد السلطة وأي سلطة ؛ فإذا كان الولي ينظر إليه باعتبا ره مرجعا دينيا بالنسبة إلى تابعيه ومريديه، فإن كل كلام ينطق به هو كلام إلهي، وهو لا ينطق عن الهوى وكل التفاتة منه بمثابة فيض في قلوب محبيه، تطبعهم بشيء من القداسة والسمو . ومن ثم كانت مؤلفات الأولياء المعصومين مغايرة لتآليف غيرهم، فدور الولي فيها لا يتعدى لكونه واسطة.

وتفيض هذه العصمة قداسة ، تطبع الأشياء كافة بطابعها الخاص، بل إن مرور ولي من الأولياء بمكان ما، ينشئ في المكان قبسا من البركات أو النفحات الطيبة.

أما القشيري فلم يجعل العصمة لفظا مطلقا بل قيدها، بمعنى الوجوب فهي للأنبياء فقط أما الأولياء فتعني عصمتهم؛ الحفظ من الذنوب والآفات، ويقرر في تناوله لكرامات الأولياء أن أعظمها تلك التي تفيد التوفيق للطاعات، والعصمة عن المعاصي، والمخالفات صغيرها وكبيرها على حد سواء[1].

ويستخدم القشيري تارة لفظ الحفظ، للتعبير عنها ويستخدم تارة أخرى لفظ العصمة ذاته، غير أنه لا فرق بين اللفظين من حيث المعنى، فالحفظ من الذنوب والآفات ، يعني امتناع وقوع الخطأ من الولي نطقا وسلوكا ، ويعود استخدامه لفظ الحفظ لمجرد التحفظ والخوف من هجوم الفقهاء والمتكلمين عليه، وهي سمة تميز كتاباته على العموم.

أما الهجويري، فقد قطع بعدم عصمة الأولياء وقال إن العصمة ليست شرطا في حقهم، ولكنهم فقط محفوظون من الآفة التي يقتضي وجودها نفي لولاية.[2] فيما أكد الجيلاني وقوع الحفظ للأولياء بتوفيق من الله من الوقوع في دائرة المعاصي، وأن الحفظ لهم بمحض الهداية منه، والتوفيق شامل ليست لهم، إذ هي تختص بالأ نبياء ليقع الفرق بين النبوة والولاية ليس إلا.[3]

وواضح من كلامه أنه يفضل الكلام بالحفظ بدلا من القول بالعصمة فقط، ليقع الفرق بين عصمة النبي صلى الله عليه وسلم وحفظ الولي، ولولا خشية وقوع اللبس بينهما لاستخد م لفظ العصمة وعلى أي حال فالحفظ عنده "إنما يقع على القلوب دواما بأكثر مما يقع على الجوارح

(1) – القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 491.

(2)– الهجويري، كشف المحجوب، ص: 460.

(3)– الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، ج2، ص: 68.

فقلوب الأولياء محروسة من جميع الآفات ، وليس الأم ر كذلك بالنسبة لجوارحهم، على حد قوله"[1].

يؤكد الهجريوي، إذ أن العصمة المطلقة لا تكون حال الولي مع الحق والخلق فحسب، بل مع نفسه أيضا، وأن عصمة الأبدال الذين يمثلو ن أعلى درجات الولاية ، لا يعصمون منها على معنى يجوز في حقهم الميل إليها [2]، وأنه ليس بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، أحد معصوم في الظاهر.[3]

يعني ذلك أن الأولياء معصومون في الباطن ، وكالنفس اللوامة تلوم صاحبها حتى على مجرد الهم بالمعصية، ولكن ما دام ظاه ر الولي صورة لباطنه فهو معصوم في الظاهر كذلك، ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى القول أن المتصوفة قد أخذوا القول بالعصمة من غلاة الشيعة الأثنى عشرية.[4]

رابعا : سلطة الكرامة الصوفية

لا تفيدنا معاجم اللغة كثيرا في توضيح معنى الكرامة لغويا، فاكتفي ابن منضور بال قول أنّ القرآن الكريم اسم من أسمائه تعالى، وأنّ الكرامة تعني الطبق الذي يوضع على رأس الحب والقدر [5] ولا مزيد.

أماّ الكرامة بالمعنى الصوفي وفي عرف المتصوفة ، فتعني ظهور ووقوع خوارق العادات على يد الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس والتقرب إل ى الله تعالى، وقد أورد النبهاني في جامع كرامات الأولياء مئة حديث نبوي في سياق تدليله على جواز وقوع الكرامات ، وذكر أربعة وخمسين وليا من أولياء الصحابة .

تتنوع الكرامات ما بي ن إحياء الموتى، وانفلاق البحر والمشي على الماء والطير في الهواء وانقلاب أعيان الموجودات، كتحول الخمر إلى لبن أو سمن وانزواء الأرض وطيها وشفاء المرضى والاستسقاء واستجابة الدعاء والإطلاع على خزائن الأرض وكنوزها ...

ويكشف هذا التنوع عن سلطة الكرامة وسطوتها في آن ، وتتحقق الكرامة للولي بحكم صدق تبعيته للنبي صلى الله عليه وسلم ، وفيما يكون صاح ب المعجزة من الأنبياء مأمونا من

---

[1]– أحمد الجزار، الولاية بين الجيلاني وابن تيمية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990، ص: 29،30.

[2] عبد القادر الجيلاني، فتوح الغيب، ط 3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1973، ص: 15،16.

[3] المصدر نفسه، ص: 105.

[4] ابن تيمية الرائي، جامع الرسائل، ص: 15،16.

[5] ابن منظور، لسان العرب، مج12 ، ص:515.

الاستدراج، لا يأمن صاحب الكرامة حدوث ذلك له ، وسنحاول هنا أن نتوقف فقط عند آليات صنع الكرامة وصياغة الأسطورة فيها أحيانا في الخطاب الصوفي .

والواقع أنّ نص الكرامات يصعب تح ليله علميا، ويرجع ذلك إلى أنّ "حضور شخصية الولي الضاغطة داخل التصنيف تفرغ الحدث التاريخي من مضمونه العادي وتسحب عليه غطاءا كراميا أو إعجازيا يخرجه من دائرة الزمن الحسي ويعمل على نمذجته طبقا للتجربة الأصلية أو التأسيسية "[1].

وعلى الرغم من أن نص الكرامة يؤسس ذاته ، على قاعدة المفارقة (paradox) القائمة على الخيال، إلا أنّه ومع القليل من إمعان النظر، يقع متوافقا مع سياقه التاريخي ، ففي أزمنة الفقر والجوع والحاجة والحرمان ، تأتي الكرامات تجسيدا للعلم الجماعي في إبرام العلل وتوفير الطعام ، وفي تحقيق القدرة الخارقة في تناوله[2] .

ويهتم علم الاجتماع بتحليل هذا الأمر ضمن تصنيفه الأنماط السلوكية المرتبطة بالعقيدة الواحدة، وتعقب المذهبية الرسمية التي تنحو ا عادة باتجاه التعليمية وتنقية التدين ، عبر محاربة كل مظاهر الإفراط أو التقصير لدى المؤمنين بـه، ويخلص استقراء نص الكرامة إلى أن صورة الولي فيه تكتسب طابعا نموذجيا مثاليا ، ويمكن للأطراف التي تصدرت لوراثته ، من المخالفة على سلطتها وهيبتها أو رأسمالها الكاريزمي على يد تعبير أحد الباحثين[3].

تقع الكرامة للولي باعتباره وارثا للنبوة ، وعلى الرغم من تأكيد المتصوفة أنفسهم " أنّ الاعتماد على الكرامات، يمنعهم من الوصول إلى قلب الحقيقة، لا يستطيع عامة الصوفية مهما حاولوا أن يحولوا بين أنفسهم وبين الشهرة عن طريق ما يظهره الله على أيديهم من القوى"[4].

ويمنع التفاف المريدين حول الولي، وتنامي عدد المتسببين إليه، سلطة الأمر والنهي كما تلجم كراماته ألسنة منتقديه، وتكتسب شخصيته ضمن المخيلة الجماعية خاصيات تفريدية ، من بينها الإعجاز والشفاعة وطي الأرض والتنبؤ بمستقبل الأمور وتقديم النجدة ساعة العسرة ... ويستحي الأوليا ء الحقيقيون على كل حال ، من إظهار الكرامة ، كما تستحي المرأة من دم الحيض ، بحسب قول أحدهم .

---

(1) لطفي عيسى ، أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ ، دار سيرابي للنشر ، تونس ، 1993 ، ص:44

(2) يوسف زيدان ، المتواليات : دراسات في التصوف ، الدار المصرية اللبنانية ، بيروت ، 1998 ، ص: 61.

(3) Houai touaté , approche sémiologique et nistouque d’un ctouimént hagiographique, p :104

(4) رينولد نيكلسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ،أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، 1947 ، ص:81.

وتشترك الظواهر الباراسيكولوجية ، وفقا لمعطيات العلم الحديث ، مع الظواهر الصوتية ، وبخاصة الكرامات، في بعض الأمور منها : تخطي الأبعاد المكانية– الزمانية وتوقف مجرى السببية الطبيعية، إذ يقابل الإدراك فوق الحسي ، في الظواهر الباراسيكولوجية، الكشف والإلهام عند المتصوفة ، ويقابل الاستشفاف والجلاء البصري والبصيرة والتجلي والفراسة ومعاينة الغيب، ويقابل التخاطر الخاطر، ومنه ما هو رباني لا يخطئ أبداً، وما هو نفساني ويسمى هاجسا ، وملكي أي إلهام وهو الرؤية ويقابل التنبؤ بالمستقبل القوة القدسية أو البصيرة والرؤية التنبؤية [1]

لكن ما يهم نا في هذا الإطار هو سل طة الكرامة، حيث تلامس بصيرة الولي بصره، فتنبدوا له الأشياء كلها على حقيقتها . وكان أحد الأولياء " يقف على حلب فيقول : والله أني أعرف أهل اليمن بين أهل الشمال فيها، ولو شئت أن أسميهم لسميتهم ، لكن لم نؤمر بذلك ولا نكشف الحق في الخلق "[2] .

وقال أحدهم ذات مرة: " وعزة المعبود لقد أعطيت حالا ، لو قلت لبغداد كوني مكان مراكش أو عكسه لكان ذلك "[3].

وأكد المتصوفة ،في كل الأحوال ، ضرورة عدم الاغترار بالكرامة، وأن من شرط الولي الصادق ألاّ يكون حفيا بها ، لأنّ طلبها والسعي وراءها بمثابة حجاب يخول دون الولي والله تعالى [4]، وأنّ الاستئناس بها قاطع لصاحبه عن الكمال في علاقته بربّه ، وأنّ عدم ظهورها على يديه لا يقدح في صاح ب الولاية ولا ينقص من أمره شيئا ، ولعل هذا ما دفع أحدهم إلى القول : أنّي لأستحي من الكرامة كما تستحي المرأة من دم الحيض.

واستطاعت جهود المتصوفة، من جهة أ خرى، أن تؤتي ثمارها في التدليل على جواز وقوع الكرامات، حتى في حكم المجمع عليه استناداً إلى الكتاب و السنة والآثار و الأخبار و المعقول، فمن الآيات الدالة على جوازها تلك التي تتعلق بحادثة أهل الكهف و قصة مريم (عليها السلام) ، و من الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: ((رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره)) .

---

[1] صلاح الجابري ، الرؤية الصوفية وتطور الوعي في إطار العمل الحديث في : مجلة كلية الدعوة الإسلامية ، العدد20 ، طرابلس ، ص: 203 .

[2] نفيسة عابد ، أصحاب الكرامات ، المطبعة الفنية ، القاهرة ، 1987 ، ص:97.

[3] المصدر نفسه ، ص:99.

[4] الجيلالي ، الفنية لطالبي طريق الحق ، المرجع السابق، ص:163 .

و من الآثار ما روي من كرامات لبعض الصحابة ، كصراخ الفاروق من فو ق المنبر : " يا سارية الجبل" وكقول عثمان لما دخل عليه أنس وقد نظر لأجنبية في الطريق ((مالي أراكم و آثار الزنا على وجوهكم)) و غيرها [1] .

وأورد الرازي إلى جانب هذه الحجج النقلية ، على سبيل المثال ، حججا عقلية تفيد جواز وقوع الكرامة عقلا . و من ذلك أنه ما دام الله وليا للعباد ، فإن الكرامة تحصل للعبد استحقاقا لولايته و مكانته عند الله، و أنه لو امتنع إظهار الكرامة، فإن ذلك : إما لأنّ الله ليس أهلا ليفعل مثل هذا الفعل ، أو لا، و الاحتمال الأول ممتنع و مستحيل في حقه تعالى، و الثاني باطل لأن تقديس العبد لمولاه وتمجيده إياه أشرف من منحه رغيفا في مغارة أو تسخير حيوان له ، فمن أعطى مثل هذه المحبة و المعرفة من غير سؤال ، ليس بعيدا أن ينال مثل هذه الأمور [2] .

و لقد أفرد الباقلاني كتابا كاملا في بيان الفرق بين المعجزات و الكرامات و الحيل و الكهانة و السحر، يقول في مقدمته عن المولى عز و جل ((وجب أولياؤه والمصطفين من عباده الكرامات، ونعتهم بما خصهم به، بما في ذلك على إخلاص العمل لوجهه ، من كرامات الصالحين وما أظهره الله عز وجل على أيدي عباده المختارين[3] .

واهتم عبد القادر البغدادي بالمثل في كتابه أصول الدين ، ببيان الفرق بين المعجزات والكرامات مؤكدا أنه بالرغم من تساويهما في خرق العادة، إلا " أن الفرق بينهما من وجهين أحدهما، تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة، و تسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما . و الثاني أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته فحسب، بل يظهرها أيضا، ويتحدى بها خصومه، و يجتهد صاحب الكرامة في كتمانها . وأنكرت القدرية كرامات الأولياء لأنهم لا يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة، فا لمعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء و المغوثات (المعونات) لسائر العباد [4]، وليس كل المعتزلة، مع ذلك، منكرون للكرامات فقد أجازها منهم أبو حسين البصري، على ما جاء في شرح مواقف الأيجي .

---

[1] الهجويري ، كشف المحجوب ، ج2 ، ص 465،467.

[2] أحمد الجزار ، فخر الدين الرازي و التصوف ، ط2 ، منشأ المعارف ، الإسكندرية ، 2000، ص:138 ، 144.

[3] أبو بكر النقلاني ، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة و النار جنات ، نشره ريتشارد يوسف ، منشورات جامعة الحكمة في بغداد ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، 1958 ص: 5 ، 6 .

[4] الإيجي شرح المواقف ، ج3 ، ص: 200 ، 201.

يكشف تصفح الكرامات عن حدود سلطتها، ما دامت بأبسط معانيها تعني خرق العاد ة ، فليس ثمة ما يمكنها الوقوف عنده ، فكان أبو حفص النيسابوري يدخل يده في كور الحدادين المحمي، (ليدلل لمريديه على جريان الكرامة لشخصه، ودافع عنه الجنيد، بأنه فعل ذلك شفقة على مريده). [1]

وحين نظر عمرو بن علوان إلى امرأة في جنازة، سرعان ما اسود وجهه، فلما قدم لزيارة الجنيد في بغداد، قال له بينما هو يط رق الباب : أدخل يا أبا عمرو أذنبت بالرحبة، ونستغفر لك ببغداد).[2]

ويتوب الولي إلى الله ويستغفر عن عباده ، ماد ام يجول (في ميادين الأنس باطنا وظاهرا في ميادين الخدمة ، فيكون مهيبا في أعين العوام ، عظيما ف ي أعين الأشكال حرا عن جميع ما استعيذ منه الخلائق من الأكوان ، دخل في محل الأم ناء، فأشرف إذ ذاك على الأسرار وصار مكلما ومحدثا وصاحب فراسة ، وهذا منتهى الولاية)[3] .

و تعلو الكرامة حتى على الموت ذاته ، فهذا أحدهم يقول للناس ، أترون أنّي أموت كما يموت الناس؟ إنما أدعى فأجيب، و ذ ات يوم و بينما هو يمضي في السوق ، إذ سمعه الناس يقول : لبيك ثم مات ، وآخر يستأذنه ملك الموت في قبض روحه ؛ ناهيك لاستبطان الغيب ، قال أبو محمد الجريري ذات يوم لأصحابه : ((هل فيكم أحد يعرف ما يبدو من الغيب قبل أن يبدو ؟ فقالوا: لا، فقال: أبكوا على قلوب بعدت عن الله)) [4] .

ينال فتح من الله كل من ينتظم في طريق التصوف ، حيث الكرامات للأولي اء و المعونات و التمكين لأهل الخ صوص، و تزول مع التمكين العلاقات بين الأسباب و مسبباتها و تسطر الولاية سطورها و تنشر لوائها على الكون بأكمله، إن نظ رة الولي لها واقع الاقرار، و بسم الله منه بمثابة كن من الله ، و ليس في مقدور أي سلطة بشرية أخرى مهما كانت ، أن تنازع سلطة الولي وكرامته ، فهو مهيب في أعين الخلق ، محبوب من الخالق ، تؤول إليه مقاليد الأمور، فينوب في الخلق عن الخالق ، كما إن للولي كرامة في الدنيا يعاينها الخلق ،

---

[1] أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي تاج العارفين ، جنيد البغدادي ،الأعمال الكام لة، تحقيق سعاد الحكيم ، دار الشروق ، القاهرة 2004 ، ص:61.

[2] المصدر نفسه ،ص:120.

[3] أبو عبد الرحمن بن الحسين السلمي ، منهاج العارفين ، ص:161.

[4] المصدر نفسه ، ص:161.

للولي أيضا كرامة في الآخرة حين يأتي كل أناس بإمامهم ، و من ثم تكون شفاعته في الخلق بين يدي الحق .

خامسا : سلطة الشفاعة عند الصوفية

جاء في لسان العرب تحت مادة ((شفع)) الشفع خلاف الوتر ، و هو الزوج، و شفع لي بالعداوة : أكان علي و شفع لي يشفع شفاعة و تشفع : طلب و الشفيع : الشافع و الجمع شفعاء و استشفعه : طلب منه الشفاعة ، أي قال له : كن لي شافعا ، و في التنزيل : ((من يشفع شفاعة حسنة يكون له نصيب منه)) [1] أي يزداد عملا إلى عمل .

و روي عن المبرد و الثعلب أنهما قالا في قوله تعالى :((من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه))[2] الشفاعة ، الدعاء ههنا الشفاعة : كلام شفيع للملك في حاجة يسألها لغير ه و شفع إليه :في معنى طلب إليه . والشافع : الطالب لغيره يتشفع به إلى المطلوب و الشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم ، و المشفع: الذي يقبل الشفلعة و المشفع : الذي تقبل شفاعته [3] .

والشفاعة في جوهرها إنما تعني طلب التوسط عند ذي ملك أو سلطان ، و شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم ، تكون لأهل الكبائر من أمته، و هي مجمع عليها باستثناء ، اختلاف المعتزلة حول من تكون لهم الشفاعة ، فهي تثبت لتائبين من المؤمنين فقط بحسبهم و قد ورد ذكر الشفاعة بهذا المعنى في القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ((وا تقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا و لا يقبل منها شفاعة)) [4] .((و لا يشفعون إلا لمن ارتضى))[5] و قوله : ((قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات و الأرض)) [6] .

أثارت مسألة الشفاعة بالمفهوم الصوفي اعتراضا كبيرا و بخاصة في الأوساط السنية ، و يقر الشيبي أن الشفاعة بهذا المعنى تقيم تشابها بين الأول ياء و الائمة عند الشيعة .[7] أي أن المتصوفون يحاكون صنع الشيعة في إثبات الشفاعة للأئمة الاثنى عشر .

---

(1) القرآن الكريم ، سورة النساء ، الآية 85.

(2) المصدر نفسه ، سورة البقرة ، الآية 255.

(3) ابن منظور ، لسان العرب ، مج 8 ، ص:183.

(4) القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية 48.

(5) المصدر نفسه ، سورة الأنبياء ، الآية 28.

(6) المصدر نفسه ، سورة الزمر ، الآية 44.

(7) الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ص:399 ، 400.

فيما يؤكد نيكلسون أن أهل السنة و الجماعة يقرون بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، دون غيره من البشر ، و أن الأولياء المتصوفة يدعونها لأنفسهم، باعتبارها جزء من مال ورثوه [1] عن النبي صلى الله عليه وسلم.

بيد أن الآيات القرآنية لا تمنع الشفاعة عن أحد إلا بإذن الله ((ما من شفيع إلا من بعد إذنه))[2] و أيضا ((من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه)) والولي في الفكر الصوفي صاحب الشفاعة كما أنه صاحب كرامة، وكان البسطامي يمر على مقابر اليهود والمسلمين، فينظر إلى مقابر المسلمين و يقول: مغرورون و يلتفت إلى مقابر اليهود ، و يقول معذورون ! واعدا إياهم بالشفاعة عند الله يوم الدين.

كما أكّد الجيلاني على أن للصدّيقين والصالحين في كل أمة شفاعة، وأنه إذا صح القرب لعبد، أتته الولاية و النيابة، و تشفع له الأرض والسماء وما بينهما لمكانه من الملك و صفاء باطنه و سره. وكان يخاطب مريديه قائلا :" وأنا شفيق عليكم أحمل أثقالكم وأخيط فتوق أعمالكم و أشفع إلى الحق عز و جل في قبول حسناتكم والتجاوز عن سيئاتكم " [3]

أما بن تيمية فيقسم الشفاعة إلى قسمين : الأول، الشفاعة التي نفاها الله ،كتلك التي أثبتها المشركون لأصنامهم. والثاني أن يشفع بإذن الله و هي الشفاعة التي أثبتها الله في كتابه للأنبياء و لعباده الصالحين)) [4] . ومن ثم ، فإن شفاعة الأولياء لا تقتصر على التشفع عند الحق في الآخرة ، وإنما تقع أيضا و تصدر عنهم كذلك في الدنيا ، فالناس تستشفع بالأولياء إبان حياتهم وبعد مماتهم لقضاء حوائجهم ، كما تستشفع بهم لمكانتهم من جهة ، و لإيمانهم بقدرة الولي علي التغيير من جهة ثانية .

ويتأتى استشفاع أصحاب السلطة و أربابها للأولياء ضمن الضرب الأخير ، فكم من سلطان وأمير ووزير وقف علي عتباتهم على أمل أن يأذن له بالدخول وأن ينال من بركة الشيخ و دعائه، ما يساعده في النهوض و القيام بأعبائه أو م ا يجتاز به م حنة ملحة، أو ما يطلب به أملا مستعصيا وفق منطق الحياة و حساباتها.

---

(1) نيكلسون ، في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص:164.

(2) القرآن الكريم ، سورة يونس ، الآية 3.

(3) الجيلاني ، فتوح الغيب ، ص:18.

(4) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، قاعدة جليلة في التسول والوسيلة ، راجعه السيد الجميلي ، ط 2 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1994 ، ص:188 .

و كان أبو سعيد بن أبي الخير يعد نفسه بمثابة خاتم الأولياء ، كما يجعل لنفسه الشفاعة بوصفه ولياً لله تعالى، إذ يحكي المهني في أسرار التوحيد أن المذنب ، و قد سيق إلى جهنم ، يبصر نورا من بعيد، فيتساءل عن كنه هذا النور؟ فيقال له : إنه نور الشيخ في الدنيا ، وتحمل الريح ذلك الكلام إلى أذن الشيخ ، فيطلب الشفاعة فيه ، فيحرره الله من العذاب بشفاعة ذلك العزيز))[1] .

وكأنه يتابع البسطامي في القول باستحقاق الشفاعة ل جميع الخلق فالمذنب ، بحسب الرواية السابقة ، وقد سيق إلى الجحيم ، لم تحدد معصيته ولم يحدد دينه ، و ما يؤكد أن الشفاعة عنده بمثابة استحقاق قوله : ((من صح قصده إلينا وجب حقه علينا)) [2] ، أي أنه يجعل لكل من قصده قسطا من الشفاعة على قدر قصده ، لا بالمعنى الذي قد يفهم منه أن يكون لقاصديه نصيب من بركة شفاعته ، و إنما بمعنى أن إستحقاق الشفاعة إنما يسري منه إليهم ، فيصبحوا بدورهم شفعاء لآخرين ، و إن كان يحول دون القطع بهذا إيمانه بأنه الختم و أن لا ختم سواه ، وأن الجميع محتاجون إليه في الشفاعة كما سيحتاج الأنبياء إلى محمد صلى عليه و سلم ، هو مستغن عن الخلق .

إنّ الولي وفقا للعناصر الثلاثة السابقة : العصمة ، الكرامة ، الشفاعة ، التي تدور كلها في فلك الولاية الصوفية، يحوز نيابة الحق وهي نيابة روحية في المحل الأول، كنفي تيوقراطية السلطة ، و تستند إلى شرعية الحق الأخلاقي، فالولاية الصوفية كسبت نفسها لباس "خليفة الله" بالمعنى الذي يعبر عن مستوى التخلق بأخلاقه ، أي التخلي الأمثل للأمثل في الطريق.

إنها النيابة التي لا تعترف للخلافة الظاهرة إلا بهلاميتها ، مع أنها نسبت إلى نفسها أنها وريثة الله وظله في أرضه، وكان في مقدور كل وليد في أحضانها أن يرتدي لباس الخلافة على أنه الهادي و المهتدي و الأمين و المأمون و المعتصم بالله و المستظهر به ، في حين لم تمتّ أفعالهم إلى العدل الأخلاقي أو اليقين الإلهي بأي صلة .

يتعدى كيان الأولياء حدود الاقتداء بالنبوة و نيابتها إلى نيابة الحق ، فهم كالرسل في زمانهم ، تقع كلماتهم في سمع مريديهم كما تقع الحبة في الأرض، و في مقدور أحدهم أن يطوي الليل و النهار على حبة تمر واحدة، كما إنهم لا يفهمون مبدأ الحق بشقه السياسي، أو حق القوة، بل قوة الحق، فقوة الحق هي التي ضمنت الاحتجاج السياسي في سلوكهم ، بحيث

---

[1] محمد بن منور، أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد ، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1969 ،ص:327 .

[2] المصدر نفسه ، ص: 335 .

أخضعوا مصالح السياسة لقواعد الأدب الصوفي ، فمصدر القوة هو مصدر الحق ، وهم أهل الحقائق النائبون عن الحق ينطقهم الحق عن الحق ، فما حاجتهم إلى استجداء الخلق ؟

تاه الدقي ذات مرة سبعة عشر يوما في الصحراء ، و كان أول من لقيه جنود أ ميز ماضون إلى قلزم، و عرضوا عليه الطعام و الما ء فأمتنع عن الأكل و الشرب فقال له أميرهم أنت في حال يحل لك الميتة ، فلما تمتنع عن طعامنا ؟ فأجابه : نحن إذا كنا بين الناس بشرط العلم لا نرضى لأنفسنا أن تبسط إليكم ، فكيف نبسط عليكم في مثل هذا الوقت، والوقت كله حقيقة . [1]

تعد المسالة الحصول على طعام يسد رمقه أو شراب يروي ظمأه ، فلو همت نفسه أن تصبح الصحراء القاحلة حوله خضرا لتحولت في الحين ، لكنه ((أدب استغلال السلطة و عدم الإسراف فيها)) فكلما عصى له أمر، أشار بيده أو نطق بلسانه ليتحقق له ما أراد . إنه القيام بحق النيابة على وجهها الصحيح، لذا كان المتصوف أشد الناس ثقة بأن الذي أنابهم في الخلق كفيلا بهم، و لما هم أح دهم بالذهاب إلى الحج في عام يخشى فيه على الناس ، خرج أهل بلدته لإقناعه بالعدول عن رغبته كي لا تفترسه الوحوش و ال سباع ، و هنالك أجاب بنبرة حازمة: إذا فالدية على القاتل ! يقصد الله، فهو الذي يميت و يحيي ، و لو قدر له أن يلقى حتفه بينما هو خارج في سبيله ، فسيتكفل الخالق بدفع ديته ، و ما أرخصه من دم يبذل ، أو ليس التصوف بذل الروح ! و ما أعظمها من دية تدفع ! .

---

[1] ميثم الجينابي ، الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين ، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق ، 2005 ، ص:118.

الفصـل الرابـع

مظاهر تجليات معاني ومفاهيم السلطة في التصوف

أولا: في ايجابية التصوف

ثانيا: أنماط التجليات(التجلي اللغوي)

ثالثا:أنماط التجليات(التجلي المعرفي– الأخلاقي)

أولا : في إيجابية التصوف

كيف يمكن برأي البعض أن نجمع بين متناقضين معاً، السلطة والتصوف، إنّ من مسلّمات السلطة في مجتمعنا أن لا صلة تقع ب ينها وبين التصوف بحال من الأحوال، فالمتصوفة قوم آثروا العزلة والغ ربة والوحشة والبعد عن الناس وتحقير الدنيا، وهل الدنيا إلاّ سلطة المنصب والمركز والوضع الإجتماعي والصيت بين الناس؟ فكيف لأولئك أن يتعاطوا السلطة ويتعاملوا معها ويؤثروا فيها ويتأثروا بها ؟ إنّ انشغال المتصوف بأحوال السياسة العامة يبدو في كثير من تاريخ التصوف الإسلامي أمراً غير عادي يثير التساؤل، مع أنّه أمر واقعي تماما ، على الأقل باعتباره الثورة الروحية في الإسلام، ومع تأكيد بعض الباحثين أنّ العمل السياسي الإسلامي لا يتوفر على قوة الروحانيات التي يمتلكها المتصوفة، والذّين لم يكونوا يوماً بمعزل عن واقعهم الاجتماعي والسياسي[1].

وعلى الرغم من أنّ مفهوم السياسة ينبني في الأساس على دلالات ثلاثة ، تتمثل في اعتباره مرادفاً لحكم الناس والحكم بينهم أوّلاً ، ولفن التعامل مع أبناء المجتمع ثانيا، ولفن التعامل مع السلطة ثالثا [2]، وأنّ هذه المعاني الثلاثة متوافرة وبقوة في السياق الصوفي، فقد راح البعض يجزم بعدم اشتغال المتصوفة بالسياسة مطلقاً، بالرغم من أنّ جوهر السياسة في الإسلام لا يخرج عن : " استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة "[3]، وهو الأمر ذاته الذي يشغل المتصوف حتى مماته.

وإذا علمنا أنّ التصوف يمثل قلب الإسلام، بما أنّه تحقيق للعقيدة الجامعة بين العقل والقلب، أدركنا على الفور المكانة التي تحتلها السلطة في نطاق اهتمامات المتصوفة، فالد ولة من منظور صوفي مهمتها الإرشاد، لا القهر المتعالي حتّى على الوازع الديني في دولة تقوم على المرجعية الدينية وتستند إليها، وهي مفارقة ضمن أخرى م تعددة، أفرزها التاريخ السياسي الإسلامي.

---

[1] أنظر: خالد بن تونس ، التصوف قلب الإسلام ، دار الجيل ، بيروت ، 2005 .

[2] محمد صبري الدالي، الخطاب السياسي الصوفي في مصر : قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة، 2004 ص ص: 102 ، 107.

[3] أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، الكليات ، تحقيق عدنان ، درويش ومحمد المصري ، دمشق، 1992 ، ص : 200.

والسياسة هي " ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأ بعد عن الفساد، فهي لا تنحصر فيما نطق به الشرع، وإنما تشمل ما لم يخالف ما نطق به الشرع ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلاّ فإذا كانت عدلا فهي من الشرع .

وتقسيم بعضهم الحكم إلى : شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى : "**شريعة** و**حقيقة**"[1].

يرتبط فهم الإسلام للسيا سة إذاً بمفهوم أوسع، ألا وهو خلافة الإنسان على الأرض، والعمل على تحقيق السعادة الأخروية، فغايتها الصلاح والمصلحة التي تجعل نجاة المرء في الدنيا محققة للنجاة في الآخرة، كما إنها " ليست مطلق تدبير المعاش وتنميته وفق المعايير الدنيوية وحدها، بل التدبير المحكوم بمعايير سنن العدل والاستقامة التي وضعها الخالق لخليفته إطارا وفلسفة حاكمة لسياسة العمران "[2] .

ومن ثم فالسياسة نوعان " سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها"[3].

وبديهي أن يخالف هذا المضمون ما اصطلحت عليه الأدبيات السياسية في الفكر المعاصر، إذ ينحصر هدف السياسة في تدبير حاجات الإنسان الدنيوية واستبعاد الدين من دائرة السياسة، وأخيرا فصل الأخلاق عن السياسة بحسب ما دعا إليه مكيافيللي في كتابه الأمير.

عمل المتصوفة وفق هذا المنهج، ووقفوا منذ البداية ضد تكالب الأغنياء وأكاذيب الساسة وكان التصوف بمنظومة أخلاقه ذات الأثر المجتمعي والسياسي المبنية بكاملها على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة . يؤكد أنّ الأمة الإسلامية لن تحافظ على وحدتها إلاّ بطاعة الله الذي هو مصدر كل سلطة ، وأنّ القهر لا ينتصر على الجور والقسوة ، وإنّما التوبة النصوح لعموم المسلمين حكاما ومحكومين.

وبالرغم من أنّ المتصوفة قد ع انوا ضروباً شتى من الاضطهاد والتعذيب إلاّ أنّ قوة التصوف التي لا يمكن مقاومتها، لم تنتكس بالرغم من جم يع العراقيل، وحتّى حين تحول التصوف إلى طريق فلسفي على يد الصوفية من الفلاسفة ، فإنّ فسلفته لم تكن علماً، كما لم

---

(1) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج 4 ، بيروت ، 1973 ، ص ص :(372 – 375).

(2) محمد عمارة ، الإسلام والسياسة ، منبر الحوار ، بيروت ، العدد 26 ، 1992 ، ص:69.

(3) ابن قيم الجوزية ، المرجع السابق ، ص 375.

تكن بحثاً في العقل وحدوده، وليست بلا معنى أو غير قادرة على تقديم إجاباتها المستقبلية حول الفكر أو العالم، فالتجربة الصوفية " تطرح أسئلة، وتحاكم، وتحلل قضايا اجتماعية من نحو : عدالة الله ، أخلاقية السلوك "[1].

ولننظر كيف حاكمت التجربة الصوفية السلطة، وكيف تجلت فيها ، كيف جعلت من الأطر النظرية التي تستند إليها في تعاملاتها ، مرجعية لها سلطتها ووحدتها ونفوذها، كما أنّ لها قوتها وإضاءاتها، وكيف تأثرت بالسلطة واستخدمت التقنية حيناً وتمظهرت ثورة أحيانا أخرى ، لنرى كيف أقام المتصوفة في مقابل الحكومة القائمة بكل جورها وظلمها وقهرها ، حكومة باطنية تمثل الملاذ الأخير لفقراء المسلمين ومستضعفيهم، وتعجل بالانتقام الإلهي باعتبارها قوى مدبرة لهذا العالم، وخصوصا أ نّ التصوف في مرحلة عصر الوسيط، انتقل " من مرحلة كان فيها مأخوذاً ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلا واضح الملامح والقسمات، وأن يتحول على المستوى الاجتماعي (السوسيولوجي) من اللاشكلية إلى الشكلية ، ومن اللااتحاد إلى التنظيم والتعقيد "[2].

بدأ التصوف دينيا وأ خلاقيا، ثم عرج على الفكر المعرفي، وانتهى فلسفياً في تجاربه العالية، قبل أن تنصرف السلطة إلى تحويله إلى ضرب من الدروشة ومشيخة طرق لا تنهض بدورها، ولا تجابه السلطات القائمة بكل جورها، بدأ التصوف معارضة وانتهى مصالحة، بدأ فكراً ثورياً وانتهى به الحال جزءاً من إيديولوجية الدولة وعقيدتها.

يورد أبو "**حيان التوحيدي** " في كتابه الإمتاع والمؤانسة قصة جماعة من متصوفة نيسابور عندما اشتعلت بها الفتنة عام (370هـ /890 م) " وتبلبلت دول آل سامان بالجور وطول المدة، وحوصرت المدينة وغلا السعر، وأخيفت السبل وكثر الإرجاف ، وساءت ا لظنون، وضجت العامة، والتمس الرأي وانقطع الأمل " .

ويقول الشيخ الصوفي : " وكنا جماعة غرباء نأوي إلى دويرة الصوفية ونخوض في حديث آل سامان والوارد من جهتهم إلى هذا المكان وتخطف الناس ، وشمول الخوف وغلبة الرعب ، وكان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف، فضاقت صدور نا وقلنا ليلة : " ما ترون يا أصحابنا ما دُفعنا إليه من هذه الأحوال الكريهة ؟ كأنّا والله أصحاب نِعم وأرباب ضياع نخاف عليها الغارة والنهب، وما عليها من ولاية زيد، وعزل عمرو، وهلاك بكر، ونجاة بِشر ؟ نحن

---

[1] جعفر الصادق (الإمام) ، كامل التفسير الصرفي العرفاني للقرآن ، تقديم علي زيغود ، دار البراق ، بيروت ، 2002 ، ص:28.
[2] ميشيل شود كيفتشن ، الولاية ، ترجمة أحمد الطيب ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 2000 ، ص: 14.

قوم قد رضينا في هذه الدنيا العسيرة ، ولهذا الحياة القصيـرة بكسرة يابسة ، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية، قوموا بنا غدا حتّى نزور أبا زكرياء الزاهد ، فلّما دخلنا رحّب بنا وقال :" حدّثوني ما الذي سمعتم ، وماذا بلغكم من حديث الناس ، وأمر هؤلاء السلاطين ، فرّجوا عنّي وقولوا لي ما عندكم ، فلا تكتموني شيئا ، فمالي والله مرعى في هذه الأيام إ لاّ ما اتصل بحديثهم واقترن بخبرهم " [1]

وتكرر الأمر ذاته مع كل من أبي عمرو الزاهد، وأبي حسن الضرير، وهم في دهشة وعجب من حالهم وتساؤلهم ، وانشغالهم بأمر السياسة ، حتى صادفوا في طريقهم أبا الحسن العامري الذي برّر لهم انشغالهم جميعا بما يبدو لهم أنه من أمور الدنيا بقوله في : " طي هذه الحال الطارئة غيب لا تقفون عليه، وسرد لا تهتدون إليه ، وإنّما غركم ظنكم بالزهاد، وقلتم لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة، لأنهم الخاصة، ومن الخاصة خاصة الخاصة ، أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجوا من رخاء العيش وطيب الحياة، فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضا بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم وجريان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم في حال النعمة عليهم ، والانتقام منهم ، ألا ترونه قال جل ثناؤه " **حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ** " (الأنعام الآية 44) ، إنّ كل ملكٍ سوى الله زائل، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل، وبين الخاصة والعامة في هذه الحال، وفي غيرها فرق و اضحُ، لما رفع الله طرفه إليه، وفتح باب السر فيه عليه..."[2].

تتجاوز دلالات النص وإحالاته الاستطراد والسجع الذي تميز به التوحيدي، فهو يشير إلى جملة من الحقائق التالية :

أولا : يختلف اهتمام أرباب التصوف بالسياسة في فهمها والأطر التي تصدر عنها عن اهتمام "الأغيار" من المثقفين والعوام على حد سواء ، فلم يكن اهتمام المتصوفة بالسياسة اهتماماً سياسياً أو تاريخياً فحسب كما فهم بعض المستشرقين ، وإنّما كان بالإضافة إلى ذلك اهتماماً صوفياً ينبع من مقام التقوى ويدور حول معاني العظة والاعتبار بالمعنى الصوفي [3].

---

[1] علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، ترجمة وتحقيق محمد الفاضلي، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2003 ، ص: 348، 849 .

[2] علي بن محمد أبوحيان التوحيدي ، المصدر السابق ، ص: 351.

[3] عفت الشرقاوي ، فيما وراء الميتافيزيقيا : بين الطاوية والمتصوفة ، أعدها وأشرف عليها عادل سليمان جمال ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، 2002،ص :636.

ثانيا : تتعلق المرجعية الصوفية بالا هتمام بالسياسة وشؤونها بما هو مطلق، يتجاوز كل نسبة زمنية أو مكانية، وبالتالي فهي تؤسس لمعنى سياسي – أخلاقي ، يتعدى مبدأ المنفعة المادية التي تمثل غاية المشتغلين بالسياسة من الأغيار " قيل لأعرابي : أتودّ أن تصب في مصلحة الأمة ؟ فقال: لا ولكنّي أحب أن تصلب الأمة في مصلحتي [1] ". ويمثل الأعرابي هذا أصحاب السلطة ورجال الدين وجموع الم تخاذلين من الناس ، بينما صلب الح لاج عن كل قناعة ورضا ممثلا " نموذجا أعلى من نماذج الثورة الصوفية المثلى، وعانى مالم يعانه أحد، مجسدًا صورة المتصوف العابد ترسيخاً لدعوته الصوفية ، ومبدئه القائم على التضحية والفداء، الثائر المتمرد على المفاهيم السائدة.

ثالثا : التصوف بطبيعته ثورة طالت فيما طالت الجانب السياسي، على الرغم من تفشي القول أنه سلبية وانعزالية، وبعد عن كل ما هو حياتي، وليس غريباً أن يت عجب الوزير الذي حكى له التوحيدي هذه القصة قائلا : "وكنت أرى الصوفية لا يرجعون إلى ركن من العلم، ونصيب من الحكمة، وأنّهم إنّما يهذون بما لا يعلمون وأنّ بناء أمرهم على اللهو واللعب والمجون"[2].

يتجاوز التصوف الإسلامي حدود التجربة الدينية التقليدية، ويتجاوز حد ود الإيمان بما هو تصديق ، يتبعه عمل الإحسان كما ورد في قول جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم " الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك "[3] ، فيسعى العارف الصوفي عبر مداومة الذكر والتأمل إلى بلوغ درجة المعرفة المباشرة التي تهيئ له تجليات وواردات عالية "[4] تبدو للمتصوف، فيتلقاها بملكات الكشف والبصيرة، فالتصوف حياة روحية عميقة من جهة، كما إنّه تجربة في المعرفة من جهة ثانية " تهدف إلى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعي ة والوقوف عند حدودها ورسومها"[5].

لقد كان المتصوفة أوفياء لرسالة التصوف، وقد أفزعتهم غربة الإسلام، التّي أصابته جراء تكالب المسلمين على عوائد الفتوحات، وهكذا اختلفت المعادلة وتطور المجتمع، ففيما كان

---

(1) أبو حيان التوحيدي ، المصدر السابق ، ص: 353 .

(2) أبو حيان التوحيدي ، المصدر السابق ، ص: 352 .

(3) حديث رواه البخاري ومسلم.

(4) O.C Anwati et louis gardet , Mystique Musulman : Aspect et tendances expérience et techniques (paris : J urin] 1976 p 134.

(5) نصر حامد أبو زيد ، اللّغة ، الوجود ، القرآن ، دراسة في الفكر الصوفي ، الكرمل ، رام الله ، العدد 62 ، 2000 ، ص: 156.

صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم يهتمون بالآ خرة ولا تهم هم الدنيا، مالت الدنيا بهؤلاء، وكلما تقدم الزمن ازدادت الفتوحات، ومن ثم تكدست عوائدها، وإزاء هذا الوضع الجديد أحست طائفة من أتقياء الأمة بغربة الإسلام، وكان اغتراباً داخلياً زاد من حدته صمت الفقهاء أولئك الذين يمضون في ركاب السلطة ومواكبها، وماكان لهم أن يشعروا بغربة هؤلاء، فالفقيه" بفضل حضوره في مركز السيادة لا يشعر بالغربة التّي كان يشعر بها الصوفي . وسيسعد عليه ومن ثم يكون أكثر من رجل دين، والتاريخ لا يصنعه رجال الدين الملحقون على الدوام بمواكب الدولة، وإنّما وعي الغربة الذي فيه تكمن القدرة على الخلق، وح يث تستمر العصور في سيرها، يستمر الإسلام في غربته ، فالإسلام غريب والسلفي مقيم"[1].

ومن ثمّ كان الزهد، أول أدوار التصوف، ثورة ضد كل من سلطة المال وسلطة الدولة وسلطة رجال الدين باحتكامه إلى الضمير الإنساني، " إنّ ذوبان الأمة في كينونة الدولة، ومن ثمّ بروز م عالم السلطة إلى المقدمة ، باعتبارها القوة الساحبة لإرادة الأمة، أدى إلى خمود وهج الضمير الأول، وضمور معالم القلب الروحي، أي أنّه جرى إنزال الله إلى عوام المصلحة والسلطة السياسية وإشكاليات العقل ومعضلاته، لقد جرى تحويل الله إلى كيان سار في وسائل القوى المتصارعة ومصالحها ومساعيها وأدلتها الجدلية"[2].

وليس غريبا أن يكون اسم المتصوفة قد أطلق لأول مرة في مصر على جماعات كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتتدخل في شؤون الحكم متصدية لجور الحكام وتعسّفهم ، وممّا أثر عنها في هذا المجال أنّها تسببت في خلع بعض الولاة كأبي إسحاق المعتصم أحد ولاة مصر في عهد المأمون، " وقد أفتى كبار الصوفية بجدوى العمل السياسي، ولم ينعهم تصوفهم من المشاركة الفعلية في أمور الدنيا ، واعتبروا التصوف عقيدة وجهاداً "[3].

ولم تكن هذه المواقف بمعزل عن حدة الصراع السياسي والاجتماعي ، وأسلوب القهر الجسدي والروحي، والسياسي، والفكري الذي مارسته السلطة ضد معارضيها، فلم يعد الحق معياراً للسلطة ، بل أصبحت السلطة معياراً للحق " وإذا كان الحق عادة ما يتجسد بصوره المباشرة في الأمور المعيشية فلأنّها ميدان المصالح المباشرة والصيغة الحية لتجلي قيم الحق

---

(1) هادي العلوي ، فصول من تاريخ الإسلام السياسي ، ط2 ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، قبرص ، 1999 ، ص:470.

(2) هيثم الجنابي ، حكمة الروح الصوفي ، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق ، 2001 ، ص:26.

(3) توفيق بن عامر، الصوفية العقيدة الجبرية، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، جمعية الفلسفة بالمغرب، ع 5، 1980، ع6 (1981)، ص:54.

والعدالة ، فالانفصال والتفكك الجزئي بين الدين ي والدنيوي، في سياسة السلطة استثمار الوعي الاجتماعي الإسلامي من أجل إعادة اللحمة إليها"[1].

وأعلن المتصوفة إزاء هذا الخروج عن النص – إن صح التعبير – في الواقع السياسي ومواقفهم من السلطة عمليا، ولم يهملوا تماما التعبير عن سخطهم حتّى على الصعيد النظري ، فألّف الحارث المحاسبي على سبيل المثال كتاباً اسمه " أحكام الدماء أو الكف عمّا شجر بين الصحابة " عرض فيه آراءه المتعلقة بالحروب التي حدثت إبان الفتنة، وينقل الخطيب البغدادي عن أبي علي بن شادان قوله " وعلى هذا الكتاب عول أصحابنا في أمر الدماء التي جرت بين الصحابة " [2]، وقد ذكر الذهبي واقتبس منه اليافعي في روض الرياحين في مناقب الصالحين ، ونشر المحاسن الغالية "[3].

وحين انتكست لاحقا إصلاحات الثورة العباسية في القرن الثالث الهجري " تحوّل التصوف إلى إيديولوجيا ثورية، تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكري ، وتنطوي على أبعاد اجتماعية تلت ذلك المرحلة ، مثل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعوا إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلّع إلى ما هو أبعد من ذلك ، فاستهدف المصالحة بين الأديان، وحين انتكست هذه النهضة بانتكاس الصحوة الاقتصادية منتصف القرن الخامس الهجري، تحوّل التصوف إلى حالة من الاغتراب "[4].

ويحتفظ المتصوف في ذاكرته، في كل الأحوال دائماً وأبداً، بالمبادئ السامية التي تعايش بها المجتمع المسلم في تاريخه الأول، ولا ينفك يتمثل تلك الحالة المنسجمة من الوفاق والتسامح بين عشيرة المؤمنين : " إنّ الصوفي يعيش بوجدانه في عصر النبوة، فالنبي صلى الله عليه وسلم قائده وإمامه وموجهه ومرشده، والصحابة جلساؤه ورفقاؤه وأهله وعشيرته"[5].

ولقد ربى النبي صلى الله عليه وسلم صحابته على مبدأ التضحية والفداء . " وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المخزون الذي فيه يصيح المجذوب ، بل هي في الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه، في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى

---

[1] الجنابي ، المصدر السابق ، ص: 27.

[2] أبو بكر أحمد بن علي البغدادي ، تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، دمشق ، ج 1 ، 1945 ، ص:48.

[3] عبد الحليم محمود ، الحارث المحاسبي ، أستاذ السائرين ، دار المعارف ، القاهرة، 1992 ، ص:84.

[4] محمود إسماعيل ، دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، دار سينا للنشر ، القاهرة ، 1994 ، ص: 69 ، 71.

[5] شمس الدين الفاسي ، حقيقة التصوف ، دار مايو الوطنية للنشر ، القاه رة ، [د.ت] ، ص : 44.

به الحلاج "[1] ، و حين سأل ابن خفيف رويماً أن يوصيه، أجابه الأخير : " يا بني ما هو إلاّ بذل الروح والنفس ، يعني التصرف ، وإلاّ فلا"[2].

إنّ رحلة الكشف، تقود المتصوف نحو الخلق ، لغاية في حد ذاتها، وفي هذا يقول أبو مدين " من علامات فراره عن الخلق: وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق : رجوعه إلى الخلق " [3].

فالحق **(الله)** يحيل إلى الخلق **(السياسة)**، " وصوفية الإسلام يعملون من أجل الخلق، ولماّ وقف الخليفة الأموي بإزاء امرأة يسألها عن حاجتها عرضت عليها حاجة الحي كله، فقال لها: سألتك عن حاجتك وتسأليني عن حاجة أهل الحي ؟ قالت : إنّي لأكره للوادي أن يَرِفَ أولُهُ ويَقُفَ آخره"[4].

وتكشف هذه الأقوال والمواقف عن إيجابية التصوف " وكان أوائل الزهاد "والمتصوفة يشاركون الناس حياتهم ويقومون بدور فعال في توجيه المجتمع وإصلاحه على الجد والعمل ، ومن اليسير علينا أن نجد في مواعظ الحسن البصري محاولة جدية لمقاومة الأدواء الإجتماعية والسياسية والعقائدية في عصره ، وسعيه لتغيير الأوضاع وتحسينها إيماناً بقدرة الإنسان على تقرير مصيره ، ولم يكن الأوزاعي ، وسفيان الثوري في مواجهة الخليفة المنصور ، وصالح بن عبد الجليل في صراحته مع المهدي، وابن السماك في وعظه للرشيد ، أقل إيماناً بمسؤولية الإنسان وواجبه في هذه الحياة "[5].

ويجمع التصوف معنى الجهادين معاً : الجهاد الأصغر أو الدفاع عن دار الإسلام الذي قام فيه المتصوفة بدور بالغ الخطورة ، والجهاد الأكبر بحسب حديث النبي صلى الله عليه وسلم هو جهاد النفس من خلال المجاهدة ، أي السلوك الصوفي، مادام التصوف يعد تحقيقاً كاملا للعقيدة الإسلامية الجامعة بين ا لعقل والروح، وباعتباره قلب الإسلام النابض الذي يثري الحياة بوصفها ثورة وسلطة تمارس فعلها في مناشط الحياة كافة .

لقد كان للمتصوفة دوماً دورا كبيرا في مجتمعاتهم، وقد عمل مشايخ الصوفية منذ وقت مبكر على إحياء الدين في النفوس، وبثوا في العبادة سر الروح المتأججة ، لقد أحيا الصوفية

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، ط 2 ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1978 ، ص: 24.

[2] أبو عبد أبو عبد الرحمن بن الحسين السلمي ، مقدمة في التصوف ، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم ، الناشر للطباع ة والنشر والتوزيع والإعلان ، بيروت ، 1993 ، ص: 352.

[3] ر. كاسبر ، اتجاهات غربية في دراسة التصوف ، ترجمة محمد عبد الله الشرقاوي ، القاهرة : [د.ن] ، 1993 ، ص:16.

[4] هادي العلوي ، مدارات صوفية : تراث المشاعية في الشرق ، دار المدى للثقافة والنشر ، دمشق ، 1997، ص:44.

[5] ابن عامر ، الصوفية والعقيدة الجبرية ، المرجع السابق ، ص 94.

مراسم الدين حين جعلوا من أنفسهم نموذجا للاحتذاء ، لم يلجأوا يوماً إلى العنت والعنف ، فكان أثرهم عميقاً في الحضارة العربية الإسلامية عبر تاريخها"[1].

ثانيا : أنماط التجليات (التجلي اللغوي)

يقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث له " إنّ من البيان لسحرًا "[2] تتمظهر اللّغة بوصفها سلطة، بيد أنّها في حقل التصوف تعد سلطة مستعصية الفهم، فالسحر رموز وتعويذات وشفرات لا يفهما إلاّ من يملكها.

وبحسب نورمان فيركلوا، فإنّ اللغة متورطة تورطا عميقا مع السلطة، إنّها تخوض صراعاً من أجلها ، ويتم لها هذا من خلال خصائصها الإيديولوجية، حيث تبرز اللّغة على أنّها ممارسة اجتماعية تحددها البنى الاجتماعية "[3] ، حتى إنّ هنالك من عرّف اللّغة تعريف فَكِهًا بأنّها " لهجة ذات جيش وأسطول " لكنه هزل يتضمن الجد ، فاللّغة حرب وثورة.

وإذا لم تكن السياسة سوى الوجه المعلن للسلطة ، فإنّها مع ذلك لا يمكن الدخول معها في حوار ولا في عراك إلاّ من خلال صراع دموي، فهي تملك أدوات دفاعية عديدة ، وما يجب القيام به " هو تحويل شكل النص، وتفجير الذات ، وزعزعة الثوابت وخلخلة الترتيب وهذا يؤدي بطريقة آلية لتحويل العالم ، إنّ الثورة الحقيقة ، الثورة الناجحة هي التّي تغير في اللّغة ، أما الثورة التي تستبدل حكومة بأخرى فهي تغير في صورة السياسة فقط ، وليس في جوهرها ، إنّ السياسة هي آخر ما يجب أن يحارب فالمرء سيجد نفسه قد تغلَب على السياسة وأزاحها من طريقه دون الدخول معها في صراع وذلك عن طريق زعز عة الثوابت الشكلية والأدبية التي تحاول السياسة إثباتها " [4].

وفي مقابل التسلط السياسي ثمة تسلط لغوي- خطابي يمارس العنف عبر الإيحاء والرموز، ذلك أنّ هدف الخطاب السياسي، على سبيل المثال، ليس مجرد الإقناع أو المجادلة، وإنّما الخضوع والانصياع، وبحسب آلن غولد شيلغر " يستلزم الخطاب السياسي السلطوي بنية هرمية لفهم معناه ومن ثم وحدها قمة الهرم تحصل على المعنى الحقيقي والكامل سلطوية السلطة ادعاء امتلاك الحقيقة الكاملة، ولا تحصل القاعدة سوى على انعكاس باهت لها لا يبقى

---

[1] يوسف زيدان ، التراث الروحي في الحضارة العربية الإسلامية ، المجتمع الثقافي ، أبو ظبي 1998 ، ص 88.

[2] رواه البخاري.

[3] فورمان فيركلو ، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، ترجمة رشاد عبد القادر ، الكرمل ، العدد 64 ، 2000 ، ص: 153.

[4] عمر أوكان ، النص والسلطة ، ط2 ، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع ، الرباط ، 1994 ، ص:120 ، 121 .

أمام الجماهير سوى أن تقبل بالعلاقة المحدودة، التّي تصلها وما تبقّى من فتات المعرفة "[1]
فخطاب السلطة سلطوي، لا يُجابه إلاّ بخطاب سلطوي أقوى منه ، إنّه الصوت الوحيد الذي بإمكانه أن يسمعه، انه صوت القوة " وعندما يسمع هذا الصوت في النهاية، فإنّ صوت السلطة يركن إلى السكوت " [2].

ولقد مثّلت اللّغة عند المتصوفة هاجسا ومعوقاً، ثم تجاوزه بالاصطلاح على لغة خاصة بهم ، وأزمة تم الوقوف على إشكالاتها ومحاولة حلها ، وكان التساؤل الأكبر الذي يؤرق كل مريد هو : كيف يمكن أن يستوعب المتناهي **(اللّغة)** اللامتناهي **(الله)**؟ وكيف يمكن أن يعبر المتصوف عمّا لا يعبر عنه؟.

ثمة إشكالية إذًا بين اللّغة بوصفها تعبيراً عما هو مطلق ، والاتحاد بالمطلق والتماهي معه، كما اختص المتصوفة أنفسهم بلغة خاصة يتفهمون رموزها ، وكان من الممكن أن يبقى الوضع هكذا في إطار من السلامة ؛ لولا ما تحمله لغتهم من إمكانيات ثورية ، وبخاصة ضد كل من سلطتي الدين والسياسة.

ارتبط التصوف ومند نشأته بالثورة، إن على الصعيد الروح ي أو السياسي وتمظهرت لغته سلطة وثورة ، وهو ما يبدو جليا في ثلاثية **(الباطن – الشطح – التأويل)** ، وإذا كانت اللّغة عند سو سرير نظاماً من الإشارات التّي تعبر عن الأفكار، فإنّ المتصوفة قد استخد موا لغتهم إشارات ودلالات ، تختلف في بنيتها وإحالاتها عن إشارات واستعارات الفقه والأدب والفلسفة ... يقول الحلاج في هذا : " من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا " فاللّغة الصوفية، وبكلمة واحدة عبارة عن إستراتيجية للتعامل مع الآخرين ذات مضامين فلسفية ودينية وأدبية ، تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات والمجاهدات الروحية، وهي ليست وليدة إجهاد عقلي أو تخطيط إنشائي، وإنّما هي وليدة الباطن .

أ- الباطن : لا شك في أنّ التجربة الصوفية ، في الأساس تجربة باطنية ، تقود في المرتبة الأولى على معطيات الباطن، وتبدو من خلال الرمزية التي تمثل " ذروة تطور الحياة الدينية وتعاليمها ، ولم يسهم أحد من الفلاسفة أو علماء الإلهيات أو رجال الفقه، كما أسهم رجال الصوفية في تعميق معنى دينهم وإغناء تعاليمه"[3].

---

[1] آلن غولد شيلغر ، نحو سيمياء الخطاب السلطوي ، ترجمة مصطفى كمال ، مجلة بيت الحكمة ، الدار البيضاء ، العدد 5 ، 1987 ، ص: 134.
[2] المصدر نفسه ، ص: 147.
[3] أبو العلا عفيفي ، التأويل العقلي والصوفي في الإسلام : الإسلام الصراط المستقيم بإشراف كنيث ومورغان ، ترجمة محمود عبد الله يعقوب ، مراجعة نور الدين الواعظ ، مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر ، (بغداد بيروت ونيويورك) ، 1961 ، ص:220.

كان المتصوفة يعبرون عن مواجيدهم المختلفة من خلال ا لسلطة الرمزية التي تعارفوا عليها فيما بينهم ، والتّي كانت تقدم نفسها " كقدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية ، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع ، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير في العالم ، وبالتالي تحويل العالم ذاته "[1].

في الوقت الذي كانت فيه الشرائع الدينية مبنية على النصوص الحرفية للقرآن والسنة ، وفي الوقت الذي كان فيه ظهور الفقه أسبق زمنيا من التصوف، حتى إنّ الإلمام به ومعرفته كانت من أكثر المعارف شهرة وسلطة في الأوساط الإسلامية، و من ثم ما إن ظهر أئمة التصوف حتّى اختلت المعادلة على مستوى الفكر وموازين القوى، فقد وقفوا جهودهم على تفحص المعنى الخفي الباطن للشرع، فكان التمييز بين التعبير الظاهري للشرع ، ممثلا في الفقه ، ومدلوله الباطني ممثلا في التصوف ، ومن ثّم بين المتصوفة من أسموهم بأهل الرسوم الظاهريين.

واستند المتصوفة في تأسيسهم لمشروعية الباطن إلى مجموعة من الآيات القرآنية والآثار الواردة عن السلف الصالح، فمن الاستدلالات القرآنية قوله تعالى" مَا لَهُم به من علم"[2].
حيث يستدل بها في سياق تعذير أهل الظاهر الذين يستنكرون التآويل الصوفية.

ومن الأثر ما ورد عن أبي هريرة أنّه قال " أخذت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين : فأما وعاء فبثثته بين الناس ، وأما الآخر لو بثثته لقُطع مني هذا الحلقوم"، كما ينسب إلى الإمام علي (رضي الله عنه) أنّه قال : " في هذا الصدر علماً لا أجد له لقناً " ، وقوله : " إنّ هاهنا وضرب بيده على صدره لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة " كما يستدل المتصوفة بقول حذيفة بن اليمان : " أصبحت أكره الحق وأحب الفتن ، ولي في الأرض ما لا في السماء "[3] وهو قول تكفل الإمام علي بتأويله بقوله " **يكره الحق** " **أي الموت** " ويحب الفتن " أي الأولاد " **إنما أموالكم وأ ولادكم فتنة** "[4] وله في الأرض ما ليس لله في الأرض والسماء " أي الزوج والأولاد. ومن الأبيات الشعرية التّي ا ستدل بها المتصوفة ما نسب للإمام زين العابدين من قوله:

---

[1] بيير بور ديو ، الرمز والسلطة ، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، 1986 ، ص:60.
[2] القرآن الكريم ، (سورة النساء) ، الآية : 157 .
[3] أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي ، السر في أنفاس الصوفية تحقيق عبد الباري ، محمد داود ، مراجعة جودة محمد أبو اليزيد المصري ، دار جوامع الكلم ، القاهرة ، 2003 ، ص: 9.
[4] القرآن الكريم ، (سورة التغابن) ، الآية15.

يا رُبَ جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولأستحل رجال مسلحون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنًا

وزادت شقة الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة بسبب التعويل على الباطن، لأسباب كثيرة من بينها:

1-مثّل ظهور التصوف بوصفه علماً مستقلا ثورة ضد تقاليد الفقهاء المترسبة، الأمر الذّي أدى إلى سحب بساط السلطة والنفوذ من تحتهم، وتغيير المعطيات الدينية الّتي يأتي السلوك اليومي وفقاً لها من ناحية ثانية ، ففي عرف المتصوفة لا ينبغي أن يقاس كل عمل ديني على أساس مطابقته لظاهر ا لشرع، وإنّما تتحدد قيمته بالدرجة التي تتحقق بها المثل العليا التي قصدها المشرع من وراء الطقوس الدينية.

وأكد المتصوفة قلبا للمعادلة أنّ " النوافل من العبادات تعد أسمى قصدا من الفرائض، لأنّها تحقق مثلا أعلى هو محبة الله، بينما لا تدل الفرائض إلاّ على الطاعة والتسليم لأوامر الله"[1]. وذلك إتساقا مع الحديث القدسي " ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتّى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها"[2] .

وليست الصلاة في عرفهم أفعالاً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، كما يقول الفقهاء، فهو معنى لا يتعدى الوصف بينما على المصلي أن يعمل بقول الجنيد : " لا يكون همك في صلاتك إقامتها، دون الفرح والسرور بالاتصال بمن لا وسيلة إليه إلاّ به " [3]، وفي ما يخص الزكاة فهي" في حساب الفقهاء هي نسبة كذا في كذا أما في حساب الصوفية فالكل ملكا له [4].

2-لم يكتف المتصوفة بتجاوز ظاهر الشريعة إلى باطنها، وإنّما قاموا بحملة نقد واسعة ضد الفقهاء والمحدثين والقراء، فاتهموهم بالتخاذل عن القيام بالدور المنوط بهم، والتواطؤ مع السلطة القائمة على حساب الدين، الأمر الذي زعزع سلطتهم وأخل بطبيعة موقعهم في المجتمع.

ومما يروى في هذا الشأن ، " أخبرنا مطر الوراق قال سألت الحسن البصري عن مسألة فقال فيها، فقلت: يا أبا سعيد، يأبى عليك الفقهاء ، ويخالفون، فقال : ثكلتك أمك يا مطر، وهل رأيت فقيها قط؟ وهل تدري من الفقيه ؟ الفقيه هو الورع الزاهد الذي لا يسخر ممن أسفل منه،

---

(1) عفيفي ، التأويل العقلية والصوفية في الإسلام ، المرجع السابق ، ص : 227،226.

(2) رواه البخاري ومسلم.

(3) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي ، تاج العارفين ، الجنيد البغدادي : الأعمال الكاملة ، تحقيق سعاد الحكيم ، دار الشروق، القاهرة ، 2004 ، ص:147.

(4) المصدر نفسه ، ص:26 .

ولا يهمز من فوقه، لا يأخذ على علم علمه الله حطاما ، إنّما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة ، البصير في أمر دينه ، المداوم على عبادة الله عز وجلّ"[1]

ب - **الشطح:** وسرعان ما تطورت لاحقاً لغة الباطن عند المتصوفة ، غير عابئة بكلّ الانتقادات الموجهة إليها، لتدخل في مرحلة ثورية جديدة على جانب كبير من الخطورة والأهمية، وهي مرحلة الشطح، وعبارة عن « كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلاّ أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً، وقيل عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنّه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي »[2]، ويكاد يكون الشطح ظاهرة عامة طالت معظم المتصوفة وهو قديم قدم التصوف ذاته، فبدءا بإبراهيم بن أ دهم ورابعة العدوية، ومرورا بالبسطامي والجنيد والشبلي، وليس انتهاءا بالحلاج وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين...

وعرّف الطوبي في تناوله ظاهرة الشطح بأنّه «عبارات غريبة ظاهرها مستشفع وباطنها صحيح مستقيم، والشطح في لغة العرب : هو الحركة، يقال: شطح إذا تحرك، فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنّها حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عنه بعبارة يستغرب سامعها».[3] والشطح في هذا المعنى خارج عن كل سلطة، كالماء يفيض عن حافتي النهر الضيق، الشطح سلطة لأن الناطق إنما يصدر في قوله عن الله وكان الحلاج مدركا « أنّ رماح أقواله الملتهبة، تنوش عروش الحكام، فيهتز سلطانهم الموطد على الإذعان والاستسلام، وإخضاع الشرع والقضاة والحسبة والرعية لمشيئته، وكلما أشعل الحلاج حرائق بأقواله مشى قدما إلى الأمام وكأنّه يود من نيران الحرائق التي يزيدها وقودا قناديل يستضاء بها»[4] .

هكذا كان يصب شطح الحلاج نيران الغضب على السلطة وتوابعها وكأنّه ينتقد مكيافيلية تلك السلطة التي لا تعبأ إلاّ بمصالحها ففي أغلب الحالات التي وقف فيها الدين معارضا لمصلحة السياسة تم تجاوزه لأجل مصلحة الأخيرة.

وهكذا كان دأب المتصوفة فحين وقف أبو ذر في وجه السلطة القائمة كان على وعي بمخالفاتها وانحرافاتها، أمّا العقيدة **(الجهّاز)** فليست شيئًا سوى توظيف العقيدة **(الوعي)** في خدمة

---

[1] أبو بكر محمد بن الحسين الأجري ، كتاب الشهر : أخلا ق العلماء ، تقديم وتحقيق عبد المعز الجزار ، الجزء الثاني ، مجلة الأزهر الشريف ، صفر 1421هـ/ ماي 2000، ص:75، 76.

[2] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة ، 1980،ص:140.

[3] أبو النصر عبدالله السراج، اللمع، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، 1960، ص:459.

[4] عبد السلام نور الدين، الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي، قراءة في نصوص الحلاج والغزالي، ط 2، دار كنعان، دمشق، 2004، ص:14.

السلطة وهكذا كان دأب معظم الفقهاء الذين شرعوا الواقع وأقروه على الرغم من بطلانه ورسخوا الممارسات القمعية للسلطة .

وقال الحلاج: «المتوكل الحق لا يأكل وفي البلد من هو أحق منه بذلك الأكل » وهو قول جريئ لا ينطق به إلاّ متصوف عارف بالله، أيقن منذ البداية أن ملكه ودمه هدْرٌ فقد أهدر المتوكل نصف مليون دينار في ختان أولاده الخمسة ، بينما لا يجد فقراء المسلمين ما تقتات به أطفالهم، فكيف يصمت المتصوف إزاء هذا الوضع الذي ينافي عدالة الإسلام؟ إنّ التصوف في الأساس «قد نشأ بحد ذاته كبحث عن نسب العدل من أجل الانتظام فيه، فالله هو مطلق التجانس ووحدة المتضادات والتناسب الذي ينفذ في إشعاعه على كل وجود وموجود»[1]

وليس مصادفة أن يكون أقدم تعر يف للمتصوفة أنهم أهل الحق ، والحق هو النسبة العادلة في كل شيء ويأتي التصوف على مثال الوحي القرآني باعتباره ممثلا للصراط المستقيم، أي الوسط(الاعتدال)، ومن ثم يبكي العارف بالله لفرط غيرته على الخلق «لأنّه لا يطيق منظر الجياع والمرضى فيتسلط عليه الغم ممّا يراه» [2].

نشأ التصوف «معبرًا عن المثل الديني الأعلى و ظل في أدواره كلها يعبر عن ت لك المثل، مخالفا القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين، متعرضاً لعداواتهم واضطهاداتهم، من غير أن تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح»[3] فليس غريباً أن يقسم ذو النون المصري علاقات الصوفي بالناس على هذا النحو فهو «عون للغريب، أب لليتيم، بعل للأرملة، حفي بأهل المسكنة، مرجو لكل كربة، هشاش بشاش »[4] مادام «لا يكدره شيء و يصفو به كل شيء».[5]

يتشكل التصوف بمنحاه المعارض، الزاهد، المترفع عن الرئاسة، والمتعاط ف مع العامة بوصفه نقيضا لسلطة الدين، كما مثلها الفقهاء، والتّي تستعبد الناس باسم الدين، الأمر الذي دفع المكي إلى القول : « إنّ الأبدال إنّما انقطعوا في أطراف الأرض ، واستتروا عن أعين الخلق، لأنّهم لا يطيقون النظر إلى فقهاء العصر ، ولا يصبرون على الاستماع لعلم اء هذا

---

[1] هيثم الجنابي، الحاضرة الإسلامية، الواحدية والروح الثقافي، المرجع السابق، ص:14.

[2] العلوي، مدارات صوفية، المصدر السابق، ص:110.

[3] مصطفى عبد الرزاق، لويس ماسينيون، الإسلام والتصوف، إعداد لجنة ترجمة دار المعارف : إبراهيم خور شيد، عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، دار الشعب ، القاهرة، 1979، ص:48.

[4] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، انتشارات بيدار،طهران، طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، القاهرة، 1931، ص:86.

[5] عبد الرزاق، ماسينيون، المصدر نفسه، ص:48.

الوقت، ولأنّهم يفضلون العوام على الفقهاء، لأنّهم لا يموهون ولا يغرون المؤمنين ولا يدعون أنّهم علماء، فهم إلى الرحمة أقرب، و من المقت أبعد »[1].

وهكذا مثل الشطح مظهراً من مظاهر المعارضة ضد كل من سلطة الدولة وسلطة رجال الدين، وكشف عن وجود المتصوفة بين الناس واشتغالهم بأحوال السياسة والاجتماع، ورفضهم السلطة ومقاطعتها، وكل ما يتعلق بها « باع الشيخ أبو القاسم الاسكندراني دابة لرجل فجاءه بعد أيام فقال : إنّ الدابة التي اشتريتها منك لا تأكل عندي شيئا . فسأله: ماذا تعاني من الأسباب؟ أي: ماذا تعمل؟ فقال: رقاص عند الوالي فقال له الشيخ: دابتنا لا تأكل الحرام »[2].

ونحن نعلم جيّدًا أن رابعة العدوية فقدت قلبها زمنا ، لما غزلت ثوبها في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة تمر ليلا)، وبالمثل كيف كانت أخوات بشر الحافي ، يأتين ابن حنبل ليفتيهن في حكم الغزل في ضوء مشاعل بني طاهر ، أحلال هي؟...

ج- التأويل: يبدو ثالث التجليات من خلال « **التأويل**»، وحين سئل ابن عباس عن معنى آية من القرآن، أجاب : لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم، وهو قول ينبئ عن مأزق التأويل و خطورة الباطن والقول به أمام الجمهور ، كما ينبئ عن التعارض القائم بي ن التجربة الصوفية التي تعتمد الباطن ، والتجربة الدينية العادية ممثلة في جموع الفقهاء، تعارضاً على مستوى كل من الفهم والتفسير .

ويعني التأويل، صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كل المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة، فقال أبو الدرداء : « لا يفقه الرجل كل الفقه حيث يرى للقرآن وجوها كثيرة ، وللصوفي بكمال الزهد في الدنيا، وتجريد القلب كما سوى الله تع الى من كل آية، وله بكل مرة في ا لتلاوة مطلع جديد وفهم عتيد، فتتجدد له التجليات بتلاوة الآيات وسماعها ».[3]

وينزع التأويل عادة نحو الصحيح والمتبدل والمتنوع، مصرحاً بمعان ي الحياة ووجوهها، ويكشف القول عن الخلق والحرية والإبداع، فيما يتشبث التصور السلطوي بالنافع والثابت والمتجانس، وينتهي التأويل الصوفي إلى ما يعارض القول السلطوي التقليدي الذي يَهجس بأبدية السلطة ويلوذ باليقين، ويتطير من الاحتمال.

---

(1) أبوطالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، مكتبة دار التراث ،القاهرة، ج1، 2001، ص :382.

(2) العلوي، مدارات صوفية، تراث المشاعية في الشرق، المصدر السابق، ص : 231.

(3) الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، المصدر السابق، ص : 41.

من هنا كان تدوين التصوف ممثلاً لـ « رغبة في الاستمرار في الحياة، رغم الحدود والأسيجة الموضوعة، أي رغم سقف الموت، وحتمية الزوال ومحدودية الطاقة البشرية التّي تشدنا إلى المستوى اليومي المعاد، والتطلع إلى أفق أرحب يعطي دلالة لتجربته في الحياة » [1]

ومن هنا نحن إزاء تأويل صوفي ، « قائم على الفتح، لا تحتفظ فيه القصدية بدلالة بسيطة. وإنّما تتسع في منحى إشكالي ، مشدود إلى علاقة الإلهي بالإنسي ، كما يحياها الكاتب الصوفي»[2]

يبدو التأويل الصوفي معارضا لاتجاهين، فهو من ناحية يزحزح معادلات المرجعيات الدينية ويسحب بساط السلطة من تحت أقدامها، ومن ناح ية أخرى يستعصي على السلطة التحكم فيه، وتنوش أحكامه ونتائجه واستدلالاته للسلطة من جانب أو آخر ،« فالسلطة تشتمل على قدرة السيطرة على أنظمة الخطاب، وأحد جوانب هذه السيطرة ، هو الجانب الإيديولوجي الذي يضمن أن تكون أنظمة الخطاب متناغمة إيديولوجيا ، على الصعيد الدا خلي وأن تكون متناغمة مع بعضها البعض على المستوى المجتمعي » [3] الأمر الذّي لا يمكن تحققه إزاء التأويل الصوفي، فمن جهة، يحتكم إلى التجربة الذاتية ويفتح المجال أمام الفردية، ومن جهة ثانية، يحتكم إلى المرجعية الإلهية، أي إلى المطلق بحيث تبدو معطياته كما لو كانت، وحياً أو فتحاً إلهياً، أي سلطة أعلى من السلطتين القائمتين، السياسية والدينية على حد سواء.

ويعبر المتصوفة عن تلك المعادلة بلفظي النزول والتنزل، بإعتبارهما وجهي الوحي « وقد اختص النزول بالأنبياء والتنزل بالأولياء، ويبقى النزول ناقصاً من دون التنزل، وهذه حاجة لم يدركها أهل الظاهر فحصروا همهم في النزول، فعمم النقص في حظوظهم من الحق، وفي الأماكن التي ضننت عليها السماء بالنزول قام الأولياء بما يقوم به الأنبياء» [4]

لقد ميّز الصوفية، في إطار اللّغة الصوفية، بين مصطلحي الإشارة والعبارة، فالإشارة مجرد إيحاء بالمع نى من دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل المعنى أفقا منفتحاً دائما، أما العبارة، فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائيا . ويتأسس «هذا التميز بين مصطلحي، الإشارة والعبارة على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين المعنى الظاهري للخطاب

---

(1) محمد برادة، الكتابة، الحرية، ومواجهة الانهيار، الكرمل (رام الله)، العدد 82، 2005، ص:156.

(2) خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2004، ص:83.

(3) فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، المصدر السابق، ص :163.

(4) العلوي، مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق، المصدر السابق، ص :13.

الإلهي، ودلالته الباطنة» [1].أي بين الخطاب بدلالة اللغة الوضعية، في بعده ا الإنساني، كما يفهمه الفقهاء، ومستوى اللغة الإلهية التي يشار إليها بطريقة رمزية ، لا تتكشف إلاّ لصاحب التجربة الصوفية.

ولم يقتصر المتصوفة في مرحلة لاحقة على تأويل الكلام الإلهي ، في الخطاب القرآني وإنما تجاوزا ذلك إلى القول إنّ الوجود كله ، عبارة عن "كلمات الله المسطورة في الآفاق "، وهي غير قابلة للحصر « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » [2].« ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر م ا نفذت كلمات الله [3]» وهو مالا يأتلف والخطاب السلطوي لمؤسسة الخلافة، كما لا يقبل بدلالات ومعطيات التجربة الدينية العادية، بالرغم من تأكيد المتصوفة أنفسهم على مدى توافق الظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة، ففي ما يخص مسالة التأويل ثمة أهمية للبعد الظاهري من أجل النفاذ إلى مستوى الباطن، فالظاهر بمثابة الرمز الذي يحيل إلى المرموز، وهو ما لم يتفهمه الفقهاء، الأمر الذي أدى إلى استخدام المتصوفة لمصطلح "الإشارة" بدلا من التفسير، تحاشيا لهجوم أهل الرسوم . كما نتج ع نه إتباع "منهج الستر " واستخدام " التقية" في التعامل مع السلطات القائمة.

ومن دلالات التأويل الصوفي في القرآن، أنّ الكأس والسلام يرمزان إلى مراسم تولية الأولياء المقربين في الجنة « يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين » و « إلا قيل سلاماً سلاما » [4]

التفسير الروحاني ينقب في الظلي و المصاحب، و الم وحي و المحتم ل، و بذلك الغوص فهو يلتقط المعنى الذي لا يبقى عند محسوس و عامي ، إنّه يحلق و يغور في العالم ما بعد المادي، و ما يتجاوز العياني و الواقعي و المعهود"[5]

لا تقبل السلطة المستبدة بما هو محتمل ، لأنّه يمثل هدماً للبناء الذي أقامته، لذا سخرت السلطة قنواتها كافة للوقوف ضد التأويل الصوفي، و راح مؤرخوها يصبون جام سخطهم على السلمي ، فالذهبي في تذكرة الحفاظ يقول عنه " ألف حقائق التفسير فأتى فيه بمصائب و

---

(1) أبو زيد، اللّغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي، المصدر السابق، ص:158.

(2) القرآن الكريم، "سورة الكهف" ، الآية: 109.

(3) القرآن الكريم، "سورة لقمان" ، الآية:27.

(4) القرآن الكريم، "سورة الواقعة" ، الآيات 17-18 و26 على التوالي.

(5) جعفر الصادق (الإمام) ، كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن ، المصدر السابق ، ص:26 .

تأويلات الباطنية نسأل الله العافية ، و قد حمل ابن الجوزي في تلبيس إبليس حملة عنيفة على السلمي ، حيث قال : " و جمع لهم حقائق التفسير ، فذكر عنهم فيه العجب، و نجد الإمام تقي الدين بن الصلاح قد أفرط في حكمه بشأن هذا الكتاب حيث قال : فإن كان اعتقاد ذلك تفسير فقد كفر "[1]

ثالثا : أنماط التجليات (التجلي المعرفي – الأخلاقي)

كيف يمكن أن تتجلى السلطة في المعرفة ؟ و ما حدود العلاقة التي تربط بينهما ؟

يمكن القول إنّ المعرفة – أي معرفة– هي سلطة ذات وجوه متعددة ، تتجلى وتتخفى تغور و تبدو، تلامس السطح و تقيم في القاع ، و سنعمد هنا إبراز وجوه تجلي السلطة في المعرفة الصوفية .

نؤكد بداية أنّ سلطة المعرفة تتمظهر عاد ة في ما يمارسه التقليد من سلطان ، و في ما تتجلى به المفاهيم من قهر و سطوة ، إذ لا تعكس وقائع ذات وجود موضوعي مطلق، و تنتمي إلى أنسجة متشابكة من المعتقدات و الإلزامات المذهبية، و بلتالي تعجز على أن تكون محايدة

إنّنا " نكون واهمين إذا ما استرسلنا في الإعتقا د والظنّ ، أن المعرفة نظر ونظرية خالصين، لا بمعنى أنّ لهما وظيفة تمكنهما من أن يغدوا قوة و سلطة في يد من يمتلكهما ؛ بل من حيث إنّ نسيجهما، نسيج معرفة و سلطة : فإضافة السلطة إلى المعرفة، لا تعني بالضرورة أنّ العلاقة بينهما علاقة خارجية، أو ارتباط إضافة و تبعية لا غير. بل إنّ من صميم المعرفة نفسها، أنّها سطوة و سلطان، و قهر و إلزام، و هيمنة و استحواذ ." [2]

حرص المتصوفة على تأكيد صلتهم بالنبي صلى الله عليه و سلم ، من خلال ما تعارفوا عليه بلفظة الإسناد، و هو الذي " يصل سلسلة شيوخهم بالنبي "ص" كما هو الشأن في الحديث ، و أقدم أسانيدهم المعروفة إسناد الخلدي المتوفي عام (348 هـ / 959 م) و هو يبتدئ بالجنيد فالسقطي، فالكرخي فالحسن البصري، ثم أنس بن مالك فالنبي محمد صلى الله عليه و سلم ، و هو الإسناد الذي أخذت به جميع الطرق الدينية الكبرى"[3].

أمّا بالنسبة للمع رفة، فهي تتصل بالإ نسان في نظرهم من وجهين، أحدهما طريق الاستدلال العقلي الذي يختص به العلماء و الحكماء من الفلاسفة و المتكلمين، أمّا الثاني فلا

---

(1) السلمي ، تسعة كتب في أصول التصوف و الزهد ، المصدر السابق ، ص : 66–67 و 80 .

(2) سالم يفوت ، سلطة المعرفة ، دار الأمان ، الرباط ، 2005 ، ص: 6 .

(3) عبد الرزاق ، ماسينيون ، الإسلام و التصرف ، المصدر السابق ، ص: 26 .

يحصل بطريق التعلم و الاستدلال، " و هو ينقسم إ لى قسمين، الأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح ، و يختص به الأولياء و الثاني يسمى وحياً ، و يختص به الأنبياء ، و أهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية، و يعدونها المعرفة الدقيقة ، و المشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ "[1].

و بديهي أنّ طبيعة المعرفة الصوفية تعارض المنحى العقلي، و على مستوى السلسل ة " فكثيراً ما يصبح العقل تابعا لشمولية ما، تحاكمه بدل أن يحاكمها، تفرض عليه قيودا، فتسكنه و تتكلم نيابة عنه، و بذلك يغدوا العقل أداتا كما في زمن الرأسمالية الحديثة " [2].مثلما حدث حين تبنت الدولة العباسية الاعتزال ايدولوجيا رسمية منذ المأمون و حتى المتوكل . لقد تسمك المتصوفة " بحقائق الأحوال و استنبطوا معاني القرآن ، و عاشوا تجربة شخصية روحية ، كشفت لهم عن جوهر الإسلام ، و يعد الصوفية أنفسهم الممثلين الحقيقيين للحكمة المشرقية"[3].

لا يعد النمط العقلي الذي يستعمله الفلاسفة و علماء الكلام ومنظور السلطة ملائم اً لمعرفة المتصوفة، " لأنّ العقل يمكنه أن يحلل و لا يمكنه أن يعاين أو يذوق . والإيمان بنصوص الوحي، ظاهرة تزودنا فقط بإمكانية الوصول إلى الظاهر. أمّا الخيال والمعرفة القلبية، فيمكن أن يكشفا لنا عن الحقائق الأعمق للأشياء، و النفاذ إلى هذا المجال، اللاّمادي، و اللاّروحي في آن، حيث تتجسد الأرواح و تتروحن الأجساد، عب ر التأويل الباطني، يستلزم التحقق بالسر الإشراقي أو العرفاني ." [4]

مثلما تم الانتقال من الزهد إلى التصوف، انتقل التصوف من البحث في الأخلاق إلى الكلام في المعرفة، فكان التصوف طريقا من طرق العبادة في طوره الأول " يتناول الأحكام الشرعية من جهة معانيها الروحية و آثارها في القلوب ، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين"[5]

و استند المتصوفة في طور المعرفة هذه إلى مستوى دقيق و متطور من الشعور بالحقائق، و أفسح مجالا كبيراً للعاطفة " في عملية الاتصال بالذات العليا، و الاتحاد بها

---

[1] المصدر نفسه ، ص: 40 .

[2] عمر عكوش ، أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2002 ، ص:18 .

[3] محي الدين عزوز ، التطور المذهبي بالمغرب دراسة قصة حي بن يقضان ، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس ، 1986 ، ص42

[4] كاسبر ، اتجاهات غربية في دراسة التصوف ، المصدر السابق ، ص : 205 .

[5] عبد الرزاق ، ماسينيون، المصدر السابق ، ص 43 .

وتحويل هذا الجزء الشعوري من الطبيعة الإنسانية إلى مصدر للمعرفة، و ليس للانفعال كما هو معروف عنهم " (1)

لقد استطاع المتصوفة صهر مجموع الاستعدادات العاطفية والأخلاقية المرتبطة بالإيمان، في قواعد سلوكية و عقلية ، تقول بإمكانية الاتحاد الوثيق و المباشر بين الفكر الإنساني و المبدأ الأساسي للوجود، و هو ما يصطدم بالطبع مع كل من السلطة السي اسية و الدينية و الثقافية. فيصبح المتصوف معلناً اتحاده بذلك الشخص الغامض الذي يلف الوجود و يحيط بكافة الموجودات ، ليحل في قلب الحكيم مخلياً الساحة من أي سلطة أخرى اتجاه هذا الوضع الشائك ، من شأن ذلك أن يحول المعرفة إلى سلطة، و أن يزوده " بسلطانه المأهول بالقوة حتى و هو في عزلته المضادة لدولة آتية بجنودها و أموالها ، و قوة الحكيم من جهة محكمة يتدامج فيها الخلق مع المط لق الكوني، فهي غير قابلة للاختراق أو التلاشي ، خلافا لقوة الدولة بامتدادها المحدود (2).

و في ما يخص المعرفة بوصفها سلطة، ليست هذه القوة من نواتج العقل الذي يصيب و يخطئ، و إنّما هي أشبه بانفجار يحمله روح الكون القطب، فيغمد الوجدان، و يوقد في الباطن مداه ، حين يعمد المتصوف إلى المضي قدما في طرائق البحث المعنية بالحق **(الله)** و الخلق **(السياسة)** و هي طرائق وعرة محفوفة بالمخاطر ، و لكن متى كان التصوف خالي من كل خطر ؟ و بعيدا عن كل أذى ؟.

لا يملك المتصوف من نفسه شيئا فيبقى مصيره مشدودا لإدارة خالقه، لذا كان علي بن إبراهيم الحصري يقول : " ما علي مني ؟ و أي شيء لي فيّ حتى أخاف و أرجوا ؟ إن رحم رحم ماله ، و إن كذب كذب ماله " (3) فيدرك المتصوف حجم سلطته، و حين يعارض السلطة يكون مستعداً لتحقيق معنى التصوف في نفسه (بذل الروح و لما سئل أبو عثمان النيسابوري " كيف يستجيز للعاقل أن يزيل اللائمة عمن يظلم ه ؟ قال: يعلمه أن لله سلطة عليه "(4) كما أنّ

---

(1) محمود عبود حروق ، مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي ، مجلة حوليات فرع الآداب العربية ، جامعة الق ديس يونس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، معهد الآداب الشرقية ، بيروت ، 1991 – 1992 ، ص:421.

(2) العلوي ، مدادات صوفية : تراث المشاعية في الشرق ، المصدر السابق ، ص: 27 .

(3) ابن الكثير ، البداية و النهاية ، مج 15 ، ص :407 .

(4) أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط3 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1969 ، ص: 164.

الخوف من السلطان لا مبرر له في نظره ، فحقيقة الخوف " ألا تخاف مع الله أحداً، فمن خاف الله أخاف الله منه كل شيء، و من لم يخف الله أخافه الله من كل شيء"[1] .

و حين دخل رجل على أبي بكر الوراق ، قال له إني أخاف من فلان ، قال لا تخف منه، فإن قلب من تخافه بيد من ترجوه " [2]، و إنّ المتصوف حين يشغل نفسه بالسياسة يكون مدركاً لعاقبة الأمور، و في هذا يقول أبو بكر الواسطي : "التعرض للحق و للسبيل إليه تعرض للبلاء و من تعرض للبلاء لا يسلم منه، و م ن أراد مسلك السلامة فليتباعد عن مراتع الأهوال"[3].

إنّ المتصوف و قد امتلأت نفسه بالمعرفة الإلهية ، ليتمثل ذاته قدوة و نموذجا يتحذى ، و على قدر مرتبته تعظم مسؤولياته، و حين تلجأ السلطة إليه و تحتكم لحكمه فإنّ ذلك يكون لوعيها و إيمانها بقدرته على التغيير، ف صيحات الحلاج لم تضيع هباءاً ، حين تحولت إلى جحيم مستعر في القلوب إنّ كلا من السلطة و المتصوفة على وعي بطبيعة قوتهما " أصحابي أكثر من أن تحصيهم يا إبراهيم، أصحابي آيات القرآن و أحرفه، كلمات المحزون المهجور على جبل الزيتون، أحياء أموات؛ الشهداء الموعودون، آلاف المظلومين المنكسرين " [4].

يتوقف المتصوف على الدوام إلى معانقة الحق؛ وسيلة خلاص من الواقع المفروض ، و يؤلمه أن يرى السلطة في أيدي من لا يفقه شيئاً غير التلذذ بامتيازاتها، بينما هو يريدها لنفسه "، سلطة مثقف يحس في ذاته بما يزيد على المطالب الخسيسة للحك ام ، مثالا للقطب الصوفي، الذي يطمح إلى امتداد في الروح الكونية و التجم هر فيها، ثم الانتهاء منها إلى امتلاك الطاقة الروحية، التي تمده بالتأثير في العالم "[5] لذا يستعيض المتصوف عما هو مفقود في العالم المرئي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى ، فيمتلك بذل ك القوة " التّي توازي قوة السلطات إن لم يتغلب عليها، و هذا هو معنى الكرامات :" أن تقف جارية حسناء ببلب الجنيد أرسلها الخليفة لفتنته من دون علمه، فينظر إليها فتقع ميتة، معناه أن الصوفي

---

[1] يقول الحلاج، " من خاف من شيء سوى الله وأرجا سواه أغلق عليه أبواب كل شيء، و سلط عليه المخالفة " أنظر القشيري، الرسالة القشيرية، ص:219 .

[2] السلمي ، طبقات الصوفية ، المصدر السابق ، ص: 219 .

[3] المصدر نفسه ، ص: 305.

[4] خالد سليمان ، من الذي ساق الحلاج إلى حتفه، مجلة أدب و نقد ، العدد 202 ، ص: 126،127 .

[5] العلوي ، مدارات صوفية ، المصدر السابق، ص :74

يعلم الغيب ، معناه أيضا أنّه أقوى من الخليفة نفسه فهو يرى بنور الله و يتصرف بإرادته" [1].

تثير الحادثة السابقة تساؤلات شتى، حول طبيعة الكشف الصوفي الذّي يعني " الإطلاع على ما وراء الحجاب ؛ من المعاني الغيبية و الأمور الحقيقية، وجوداً و شهوداً "[2]فهو معرفة فوق عقلية ، معرفة بمثابة " علم الصديقين، و إن من كان له فيها نصيب فهو من المقربين، و إذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمي عارفا "[3] و لذلك حين سئل الجنيد عن العارف، أجاب على الفور: إنّه من يرى بنور الله، ففي شخص العارف بالله يتداخل كلا الجانبين، المعرفي و الأخلاقي، و ليس غريبا تعريف الجنيد للعارف بأنّه من" إذا قال نطق بقوة العلم ، و إذا سكت، سكت بوقار الحلم ، يؤدي إليهم (الخلق) ما حمل من العلم الإلهي، بقلب نصوح و قول صادق، و لا يوافق بالمراءاة أحداً، و لا يريد على شيء من أعماله من الخلق أجراً " [4] .

الحكمة في ما يقرر يحي بن معاد ، " جند من جنود الله يقوي بها قلوب أوليائه "[5] يقول تعالى " و ما يعلم جنود ربك إلاّ هو "[6] و بمقدور المرء أن يطمح إلى أن يكون من جند الله ، ، كما إنّه بإمكانه "أن يسعى بأقصى ما في طاقته من جهد في سبيل بلوغ هذه الغاية السامية . لكن الله وحده يعلم جنوده، إنّ لكل إنسان حرية السعي، نحو الدخول إلى سلطان الله .[7]

يتكلم المتصوف إذاً بما في خواطر الخلق ، و يعرف ما يعتقدونه في سرائرهم ، فحين بعث الخليفة الطائع لله، من أحضر ابن سمعون الواعظ وهو مغضب " أخذ في الوعظ ، فكان أكثر ما أورده من كلام أمير المؤمنين علي ، فبكى الخليفة ثم صرفه فقيل له في ذلك ، فقال : بلغني أنّه ينتقص علياً ، فأردت أن أعاقبه ، فلما حضر أكثر من ذكر علي ، فعلمت أنّه قد كوشف بما كان في خاطري عليه " [8].

تتدرج المعرفة عن المتصوفة ، فتشمل اليقين و الفراسة و المشاهدة ، فالمعرفة " موهبة من الله عز وجل ينور بها قلوب عباده العارفين، ثم اليقين، و هو تحقيق ما عند الغير من خبر و أخبار، و اليقين مشاهدة الغيب، بكشف السر، و اليقين أن لا يتعجب من شيء لعلمه

---

[1] علي حرب ، التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقيق ؟ : بحث في عقلانية الجنيد ، ص:104.

[2] الحفني ، معجم مصطلحات الصوفية ، المصدر السابق ، ص: 225 .

[3] بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، المصدر السابق ، ص : 21

[4] أبو القاسم الجنيد البغدادي ، تاريخ العارفين ، كتاب الفناء ، المصدر السابق ، ص: 285 .

[5] يحيى بن معاذ الرازي ، جواهر التصوف ، جمع و تبويب و شرح و تعليق سعيد هارون كاشور ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 2002 ، ص: 27.

[6] القرآن الكريم ، سورة المدثر " ، الآية 31.

[7] خالد مدحت أبو الفضل ، الاستبداد و المرجعية في الخطاب الإسلامي ، ترجمة محمد صقر ليد ، تقديم أنور إيمان ، الأوائل للنشر و التوزيع ، دمشق ، 2004 ، ص 21.

[8] ابن الكثير ، البداية و النهاية ، مج 15 ، ص: 591 .

بمصدره و مورده، ثم الفراسة و هي ضياء القلب بنور الحق فيبصر به المغيبات و هي على ثلاثة أوجه، فراسة في مشاهدة ، و أخبار عن الغيب، و حكم على الغيب، ثم المشاه دة و هي مطالعة الغيب بالبصيرة . [1]

و يعرف القلب الممتلئ حكمة ، وحده ، المعنى الحقيقي للتعاليم الدينية ، إذ يعاينها في قلبه ، بعد أن تكشف له طبيعتها الحقيقية ، يقول الشبلي " إنّ لله عباداً يرون ما وراءهم من الأشياء ، يرون أحوال الدنيا بلحظات قلوبهم، و أحوال الآخرة بخطرات سرهم، و أحوال ما عند الله بإشارات خفيهم ."[2]

تعد المعرفة أحد مقومات " الإمامة في الولاية الصوفية، التّي تضّم إلى جانبها كلا من العصمة و الكرامة و الشفاعة؛ و قد عدّ المتصوفة أنفسهم بخاصة أهل الله، الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع في القرآن و الحديث؛ و اعتبروا الولاية نوعاً من الإمامة لأنّها وراثة النبوة

على المتصوف أن يتفهم النص القرآني فهما لدُنيّا بلا درس و اكتساب ، إنّه محض النور الذي يمكن العبد من أن يسع الله في قلبه بعد أن عجزت عن ذلك السم اوات و الأرض ، تلك هي الأمانة الحقيقية التي حملها الإنسان على عاتقه ، لا التكاليف التي يحدثنا عنها الفقهاء ، أمانة أن يستحضر المرء عظمة الله في قلبه ، و في ذاته . يقول الحلاج : " يا أبناء الله كونوا مثله .. الله قوي يا أبناء الله كونوا مثله .. الله عزيز يا أبناء الله .. " [3]

و تستحيل معرفة المتصوف إلى مصدر السلطة أو القوة، و تتمظهر في الكرامة و خرق العادة، و يبدو العالم أجمع واقعا تحت تأثيرها، و من ثم يؤثر الولي في الطبيعة و البشر ، في الإنسان و الجماد على حد سواء، و تتمخض المعرفة الصوفية هكذا عن تحد للسلطات الثلاث القاهرة : سلطة الدولة ، سلطة الدين ، سلطة المال .

يمكن القول أنّ السلطة قد تب اينت، على ضوء المفاهيم الصوفية ، و عملت فيها عملها، و العكس كذلك . و إذا نظرنا إلى التجلي المفاهيم ي المتعلق بـ: العبودية ، على سبيل المثال، فسنجد في المقابل أن الثنائية تحكم هذا الإطار ، و غيره من المفاهيم ، ففي مقابل الحكومة الظاهرة (سلطة الدولة) ثمة حكومة باطنية، و في مقابل الدولة الشرعية ثمة الحقيقة

---

[1] السلمى ، درجات المعاملة ، المصدر السابق ، ص: 176 ،180 .

[2] الجنيد البغدادي ، السر في أنفاس الصوفية، المصدر السابق ، ص: 168 .

[3] سليمان ،" من الذي ساق الحلاج إلى حتفه" ، المرجع السابق ، ص: 129.

الإلهية، و في مقابل ضرورة السلطة تقع ضرورة الولي، و الحرية مقابل العبودية ، و الحق مقابل الخلق ، و الوالي مقابل الولي ...

وتحتل الحرية مكاناً بارزاً في ال فكر الصوفي، وفي هذا السياق تعد العبودية « أعلى مراتب الحرية لأنّها عبودية لله جل شأنه، وهي الطاعة المطلقة له ... وهذا المعنى للعبودية يقترن بمنتهى الطاعة لله عز وجل، وهي الطاعة التي تعني خلاص السالك ، من رق الأخيار وعبوديته لهم، إذ لا عبودية لغير الله »[1]. ويكون التحرر من العبودية ، بإحلال عبودية الله محل عبودية البشر « كن عبد الرب لا عبد الخلق».

فالعبودية لله مشروطة باللاعبودية للسلطان، وفي هذا يكمن معنى شهادة أن لا إله إلا الله ويبدو الإقتران واضحاً بين العبودية والحرية عند المتصوفة، فغاية العارف، بحسب الجن يد، هي الحرية، « آخر مقام العارف : الحرية» [2]. وفي هذا يقول أحمد خضروية البلخي : « في الحرية تمام العبودية، وفي تحقيق العبودية تمام الحرية» [3].

لأنّ المتصوف المتجرد لله ، لا يصح أن تستعبده الأشياء، ذلك أنّ « من تفرد بالله لم يذله سلطان ومن توكل عليه لم يضره إنسان. أفضل الناس من لم تفسد الشهوة دينه ومن لم ت رد الشبهة يقينه » [4]

ويرى المتصوفة، بعيداً عن التعريفات ذات المنحى التجريدي أنّ الحرية الحقة هي في تمام العبودية للخالق عز وجل، وهي حرية ذات مضمون فاعل في تحقيق التحرر داخل النفس البشرية من عبودية السلطان، ولا تعني الحرية عندهم ذلك المحتوى المرتبط بالسلوك السياسي، داخل الإطار الإجتماعي فقط، وإنّما تتعدى ذلك إلى الحرية بمفهومها الروحي المتعالي، فثمة حرية ذاتية، وحرية غيرية، ويفضي تحقق هذين الضربين من الحرية، لا محالة، إلى تحقق كلا الجهادين، الأكبر والأصغر.

تعني الحرية إذا التحرر من رق الأغيار، وقد حصرها المتصوفة في مراتب ثلاث « أولاها حرية عامة من رق الشهوات، وثانيتها حرية خاصة من رق المرادات لفناء إرادتهم في

(1) إبراهيم محمد ياسين، دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي، دار المعارف، بيروت، 1999، ص:53.

(2) الجنيد البغدادي، تاريخ العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة، ص:107.

(3) السلمي، طبقات الصوفية، المصدر السابق، ص:94.

(4) السلمي، بيان أحوال الصوفية، في: تسعة كتب حول أصول التصوف والزهد، ص:374.

إرادة الحق، وثالثتها حرية خاصة الخاصة ، من رق الرسوم و الآثار ، لانمحاقهم في تبلي نور الأنوار ».[1]

ولا يستعبد الإنسان شيء وفق هذا المفهوم، ولا يخضع لسلطان جائر، ولا يرضى الدنية في نفسه ودينه، بل يصدع بالحق وللحق، ويجهر به أمام أشد الطواغيت ، فمن خاف الله خافته كل الأشياء، ولا يدخل ملكوت الله، من كان عبداً لسيدين.

---

[1] خالد زهري: " الحرية بين مطالب الفلاسفة ومقاصد الصوفية "، مجلة فضاءات، المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الج ماهيرية الليبية، نوفمبر، 2003، ص:55.

الفصـل الخامـس

تأثير الطرق الصوفية على المجتمع الجزائري

خلال العهد العثماني

<u>أولا</u> : سلطة الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني

<u>ثانيا</u>: مؤسسات التصوف في الجزائر خلال العهد العثمـاني

<u>ثالثا</u>: موقف الطرق الصوفية من النظام التركي (العثماني) بالجزائر

أولا : سلطة الصوفية على المجتمع الجزائري خلال العهد العثماني

إتسم العهد العثماني في الجزائر بإنتشار ظاهرة التصوف ، وسيطرتها على توجيه مسار الحياة السياسية والإجتماعية والروحية بوجه لم يسبق لهذه البلاد أن عرفت مثيلا له.

لكي نعرف دور الصوفية وموقفهم من الوجود العثماني كسلطة بديلة لابد من الإشارة إلى أن الحركة الصوفية بالجزائر، كانت قد انتشرت بكامل القطر قبل مجيء العثمانيين. [1]

إذ كان الحس الوطني كما نفهمه اليوم يكاد يكون منعدما عند الخاصة، بل العامة كذلك، فإنّ "**الحس الروحي** " الممزوج بالتصوف هو الذ ي كان يجمع شتات القبائل والإمارات تحت مظلته، وبه كانوا يشعرون أن مصيرهم واحد إزاء الغزو الصليبي لهم، فرغم تفرقهم وتناحرهم أحيانا، من أجل توسيع نفوذهم وإكتسابهم لمزيد من الإقطاعات، إلا أنهم سرعان ما توحدهم كلمة "**الجهاد**" في سبيل الذود عن حرمة الإسلام وحماه، وأن الصوفية في الغالب هم الذين كانوا يغذون تلك الوطنية الدينية أو ما يمكن أن نطلق عليه "**سلطة الصوفية**".

ففي تلمسان مثلا، كان يغذي السلطة الروحية كثيرون من أشهرهم عائلة إبن مرزوق [2]، وكان الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، دفين مليانة، المتوفى سنة (927هـ)[3] يروج للطريقة الشاذلية والتي كان يرتدي خرقتها في كامل القطر، وقد إشتهر بالقطبانية والولاية في عهده، وذاع صيته في الناس، ونزل إلى العامة يستميلهم إليه، فلقنهم الذكر، فتبعه خلق كبير، حتى النساء، وقيل له في ذلك، "**أهنت الحكمة** " في تلقينك الأسم اء للعامة حتى النساء، فقا ل قد دعونا الخلق إلى الله فأبوا: فقنعنا منهم بأن نشغل جارحة من جوارحهم بالذكر[4]

وكان من نتيجة نشاط الشيخ ابن يوسف، أن انتشرت الطريقة الشاذلية في كامل القطر الجزائري، فضلا عن انتشارها في المشرق والمغرب قبله بواسطة مؤسسها أبو الحسن الشاذلي وأتباعه، ونذكر من أتباع ابن يوسف الملياني في الجنوب الغربي من الجزائر : الشيخ إبن سليمان المعروف باسم : سيد الشيخ صاحب الياقوتة، وتأسست في هذه الجهة زوايا كثيرة من أهمها الشاذلية وقد لعبت هذه الطريقة، ممثلة في شخص إبن يوسف الملياني دورا رياديا في إعلاء سلطة الصوفية، ونظرا لخطرها فقد إتصل العثمانيون بممثلها واستمالوه لجهتهم، فما كان

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سابق، ص : 1، 464.

[2] رحلة القصادي وابن مريم ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص : 74.

[3] الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ص: 103، 106.

[4] المرجع نفسه، ص: 2، 106.

منه إلا أن بارك وجودهم، وتحالف معهم على محاربة العدو المشترك، الإسبان من جهة وسلطة الزيانيين بتلمسان المتحالفين مع الإسبان، على العثمانيين من جهة أخرى [1].

وأما في قسنطينة التي كانت تابعة للسلطة ا لحفصية بتونس، قبل الوجود العثماني بالجزائر، وكان أمر "**السلطة الروحية** " فيها بيد أكثر من عائلة، أهمها عائلة الباديس، وعائلة آل عبد المؤمن، وعائلة الفكون، وهذه الأخيرة هي التي عمل معها العثمانيون نفس ما عملوه مع إبن يوسف الملياني في الغرب، فقد رحبت بالوجود العثماني، وتحالفت معه فآل إليها مصير قسنطينة "**الروحي** " أما عائلة آل عبد المؤمن التي كان بيدها الحل والربط والتي انتصرت للحفصيين، فكان مآلها الخسران مع العثمانيين[2].

وفي الجزائر سبقت الإشارة إلى أن صوفية الثعالبة تحالفوا مع العثمانيين، وعقدوا مع بابا عروج العثماني معاهدة لصد الإسبان الذين كانوا متمركزين بصخرة "**بنيون** " على مقربة من شاطئ المدينة [3]. وقد خ ان سالم التومي ، الذي كان يمثل السلطة الزمنية ، المعاهدة فخنقه الترك، ولكن ثقتهم في رجال الدين بعامة، والصوفية بخاصة، بقيت على حالها ثابتة، فقد عين العثمانيون أبا عبد الله محمد بن علي الخروبي سفيرا لهم مرتين على الأقل، يمثلهم لدى سلاطين المغرب الأقصى، وكان الخروبي من رجال الدين والتصرف، وهو من تلاميذ أحمد زروق، قدم إلى الجزائر من طرابلس، فاستوطنها وتوفي بها سنة 961هـ[4]

وأما في عنابة، فقد قصد العثمانيون عائلة ساس ي البوني، التي كانت تمثل السلطة الروحية هناك، فلم تخيّب العائلة قصدهم، بل توطدت بينهم علاقة حميمة على مر الزمان، وتتجلى هذه العلاقة من خلال الرسائل [5] المتبادلة بين محمد ساسي البوني، ويوسف باشا "**الجزائر**" من جهة، وبين أحمد بن قاسم البوني **(الحفيد)** ومحمد بكداش من جهة أخرى، ويمكن النظر إلى موضوع هذه الرسائل من جوانب ثلاثة:

الأول: يفيد تقرب السلطة العثمانية من الصوفية، وإضفاء هالة من التقديس الأعمى عليهم، وإيمانها العميق بهم كأولياء الله الروحيين في الأرض.

---

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع سابق، ص : 470.

[2] محمد بن علي شعيب، أم الحواظر في الماضي والحاضر، تاريخ قسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980 ، ص : 133، 134.

[3] أنظر، الجزائر في عهد رياس البحر، ص: 31.

[4] الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج 2، المرجع سابق، ص: 489، 490.

[5] أبو القاسم سعد الله، مجلة الثقافة الجزائرية، عدد 51، 1979، ص: 21، 29.

والثاني : يتمثل في ما يمكن أن نسميه "**سلطة الصوفية** " على كل من الحكام والرعية، لخضوع الكل لمشورتهم عند العزم.

والجانب **الثالث :** الذي يمكن أن نستشفه منها، هو تعميق وترسيخ "**التفكير الغيبي** " في مقابل تعطيل التفكير العقلي، وتهميش ممثليه الذين نشتم منهم رائحة الإصلاح.

وفي داخل الوطن اقتفى كثير من مشايخ الصوفية ، أثر من سبق في تحالفهم مع العثمانيين، فاتبع الملياني وتلاميذه و اقتفوا في أغلبهم صنيع شيخهم، نذكر، محمد بن شاعة الذي أعفاه العثمانيون من الضرائب لموقفه الإيجابي منهم [1]. ومن غير المستبعد أن يكون تلميذ الملياني، محمد بن عبد الجبار الفجيجي المتوفى سنة 950هـ قد تعاون م ع العثمانيين إقتداءا بشيخه، فقد كانت له زاوية بمنطقة تاسالة، جعلها وقف على المريدين الذاكرين[2].

وفي ضواحي شلف كان يرابط الشيخ ابن المغوفل، وهو من صلحائها الروحيين، وكان له في قومه نفوذ، لذلك كان أول من قصده العثمانيون في هذه الجهة، وطلبوا إليه مبايعتهم، ومناصرتهم على الزيانيين، ومباركة حملتهم عليهم، فكان لهم منه ما أرادوا، وجهز لهم حملة وبعث معهم ولديه بعد أن اعتذر الشيخ عن الذهاب معهم[3].

وفي مجاجة قرب مدينة "**تنس**"، كانت ترابط عائلة أبهلول المجاجي، وقد أسست هذه العائلة زاوية بمجاجة ، وكان من بين أهداف مؤسسي ها: الجهاد في سبيل حماية الإسلام والأرض الإسلامية من الغزو الصليبي، وقد تعاونت هذه العائلة كذلك مع العثمانيين، وكان من أشهر رجالاتها في هذه الفترة، الشيخ محمد بن علي أبهلول المجاجي [4]. وقد ظلت هذه الزاوية تؤدي دورها في الجهاد في العهد العثماني، ولم ينقطع هذا الدور بذهاب العثمانيين، إذ برز أحفاد الشيخ كمجاهدين مع الأمير عبد القادر الجزائري، الذي تصدى للغزو الفرنسي[5].

ولقد تعددت هذه الطوائف من المتصوفة والطرق الصوفية ، والتي سطع نجمها وتزامن مع الوجود الفعلي للعثمانيين بالجزائر لسببين:

الأول: هو أن الحركة الصوفية بهذه البلاد كانت موجودة وشائعة قبل الوجود العثماني في الجزائر، فليس العثمانيون هم الذين أوجدوها، أو جلبوها معهم، كما قد يتبادر إلى كثير من

---

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص: 741.

(2) ابن مريم، مرجع سابق، ص: 287، 288.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص: 471.

(4) أنظر ترجمته وشعره الصوفي في تعريف الخلف برجال السلف.

(5) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص: 198.

الأذهان، بسبب أن فترتهم هي التي ذاع فيها التصوف والطرق الصوفية ، أكثر من أي وقت آخر، فلم يكن العثمانيون في حقيقة الأمر، إزاء انتشار ظاهرة التصوف بشكل يبعث على الدهشة والتساؤل، إلاّ كمّن يصب الوقود على النار[1].

والثاني : هو أن الشعور بالوحدة الوطنية [2] سياسيا كان منعدما، بمعنى أن حلقات السلطة الزمنية التي كانت تمثلها الدولة الزيانية بتلمسان كانت مفككة، ولم تكن شيئا مذكورا في الواقع، وإن كانت نظريا تقوم ببعض ذلك، كما سبقت الإشارة. والذي كان يقوم مقام تلك الوحدة هو "**الدين**" بعامة "**والتصوف**" بخاصة، أو ما يمكن أن نسميه "**بالسلطة الصوفية** "، التي كانت تغذي تلك الروح عن طريق "**سلاسلها**" "**وطرقها الصوفية**"، التي كانت بمثابة الأحزاب في وقتنا المعاصر تشعر الأتباع، والناس عموما بالمصير المشترك كلما داهمهم مد الخطر الصليبي.

حتى إذا جاء العثمانيون ألفينا الصوفية هم الذين سارعوا في بادئ الأمر بحكم "**سلطتهم الروحية** " على الأهالي إلى مبايعة العثمانيين، والتعاون معهم، ومباركة حركتهم الجهادية، ف ي حين أن ممثلي السلطة الزمنية، مثل "**الزيانيين** " وبعض الأمراء مثل سالم التومي، وغيره قد تنكروا للوجود العثماني وحاربوه، بل تحالف بعضهم مع العدو (الإسبان) على أن لا يذعن للسلطة العثمانية[3].

ولقد شجع العثمانيون رجال التصوف، وأهل الطرق الصوفية، وذلك بانحيازهم في بادئ الأمر إلى رجال الدين والتصوف، وفيما بعد شاركوا مشاركة فعلية في بناء القبب والأضرحة والمزارات وفي "**دار السجل** " الوطني عدد كبير من الوثائق التي تدل على تلك المشاركة السخية، وقد تولت (المجلة الإفريقية) بنشر بعضها، ويصادف المتصفح لها كثيرا من العبارات مثل "أما بعد فهذا ضريح الولي الصالح الزاهد الورع (كذا) سيدي عبد الله بن منصور أدركنا الله برضاه آمين"[4].

ويجد القارئ أيضا عبارات أو نصوصا كثيرة تدل على مشاركتهم في تشييد القبب مثل "أمر بتشييد هذه القبة المباركة مع التابوت أمير المسلمين السيد مصطفى باي أيده (كذا) الله،

---

[1] المرجع السابق، ص: 464.

[2] بدأت ملامح الشعور بالوطنية تظهر في كتابات بعض الجزائريين أثناء العهد العثماني، قال الورتلاني: "وصلنا مدينة قسنطينة وهي مدينة في وطننا..." "الرحلة الورتلانية"، ص: 685.

[3] أنظر: عبد القادر المشرقي، الجزائر بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الاسبانيين، تحقيق : محمد بن عبد الكريم، دار مكتبة الحياة، بيروت ص ص: 8، 13.

[4] المجلة الإفريقية، عدد 31، جانفي، 1862، ص: 16.

ونفعه بذلك سنة ثمانية عشر بعد المائتين وألف [1]. " أما بعد : أمر ببناء هذا المقام السعيد، أمير المسلمين... " إلى آخر النص الذي يوضح أن صاحبه أمر بذلك ويقصد من وراء عمله "وجه الله، ورجاء ثوابه"[2].

كما ساعدوا "الصالحين ببناء الزوايا والرباطات، وأ نفقوا في سبيل ذلك أموالا سخية ، فرتبوا لبعضها أوقا خاصة[3]. وأعفوا المقربين منهم من الضرائب [4]. ومنحوهم حرمة وحصانة، فالمستتجد بحماهم لا يلحقه أذى ما دام في حمى "**الشيخ**" ولو كان المستجير مجرما.

بذلك وجد التصوف المجال خصبا ، للنماء والانتشار والشيوع بين العامة والخاصة، وتطعم بالمعتقدات الشعبية المحلية، فانتشرت لذلك بجانبه، الخرافة والإيمان بالشعوذة .

وعمت الطريقة، فلا نكاد نجد علماً من الأعلام المشهورين بعلم الظاهر أو الباطن غير منتسب لطريقة أو لشيخ معين، وكيف لا و حكمة أبي يزيد البسطامي القائلة : "من لا شيخ له فشيخه الشيطان[5]". كانت رائجة على كل لسان، لذلك كان الناس يفخرون بانتسابهم إلى هذه الطريقة أو تلك، وإلى هذا الشيخ أو ذاك، وكثيرا ما نجد في تراجم الأعلام لهذه الفترة عبارة مثل: فلان "أخذ" عن الشيخ الفلاني "**علم الظاهر**" أو "**علم الباطن**" أو هما معا، وأما العامة من الناس، وبخاصة منهم النساء، فيكتفون غالبا، بالاعتقاد الراسخ في الشيخ أو "**الضريح**" القريب منهم، ويلجئون إليه كلما أصابهم ضر أو ألمت بهم مصيبة [6]. وما تزال آثار هذه المعتقدات سارية إلى اليوم في بعض الأوساط الشعبية، وأحيانا في أوساط المتعلمين، **(**وحتى المثقفين منهم**)**.

ولقد أعطى ذلك التجاوب بين الصوفية والسلطة العثمانية، نتاجا ثقافيا غزيرا، مشوبا في أغلبه بالتصوف، والتفكير الباطني، المعتمد على المجاهدة، وتصفية النفس بالترك والزهد والتخلي للتحلي، وقلما نجد نتاجا ثقافيا، يعود إلى هذه الفترة قد نجا من "حمّى" التصوف، ذلك أن أغلب الشيوخ المتصدين للإفتاء والتدريس كانوا يجمعون بين علمي الظاهر والباطن، كما أن المؤسسة التعليمية المفضلة كانت غالبا هي "الزاوية" وكانت المواد المدرسة في أغلبها دينية

---

(1) المرجع السابق، ص: 16.

(2) المرجع السابق، ص: 17.

(3) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، مرجع سابق، ص: 84، 85.

(4) مثل عائلة الفكون، بقسنطينة.

(5) عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر، دار المعارف، مصر ط3، 1986، ص: 42.

(6) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص : 183.

مشبعة بروح صوفية، وكان التصوف من بين المواد المدرسة من خلال بعض الكتب المشهورة: كالرسالة القشيرية، وحكم بن عطاء الله وإحياء علوم الدين للغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وغيرها من أمهات الكتب والتراجم.

وكانت "**الزاوية**" إلى جانب قيامها بالتعليم، تقوم بوظائف أخرى مكملة لغرس بذرة "**الفكر الباطني**" في الطالب أو المريد، والذي يغرسها عادة "**شيخ الزاوية**" أو مقدمها[1]. ففيها يتم أخذ "**العهد**" أو الطريقة، وتعتبر الزاوية، والشيخ، والمريد، والطريقة من أهم الأسس التيُ تعدُّ الفرد في المجتمع الجزائري ، إبان العهد العثماني إعدادا "**باطنيا** "، وتجعله قابلا لتلقي "**المعرفة الوهبية** " إذا "**فتح** " الله عليه، وفي الوقت نفسه يتقلص تلقائيا بناء العقل فيه ويصبح دوره مقتصرا على الحفظ والتخزين والاعتقاد بلا انتقاد، ما دام أن "العلم" الذي ينشده ليس من قبيل العلم الذي يتم إدراكه بالعقل، فالعقل في نظر مجمل الصوفية يولد وهو يحمل معه عاهة قصوره، يقول الكلاباذي[2]. العقل محدث والمحدث لا يمثل إلا نفسه.

وإن كنا لا نستطيع إحصاء كل الزوايا التي كانت تقوم بتلك المهمة فإننا نحاول أن نذكر هنا أشهرها مع الإشارة إلى أهم الطرق الصوفية، ولا غرر أن أشهر طريقة من حيث الذيوع والانتشار كانت الطريقة القادرية، الشاذلية، ليس في الجزائر فحسب بل وفي العالم الإسلامي قاطبة[3].

وحسب بعض الروايات [4]، فإن الطريقة القادرية التي تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلالي المتوفى في سنة 561 هـ[5]، قد انتقلت إلى الجزائر، بخاصة والمغرب بعامة عن طريق الشيخ أبي مدين التلمساني، سنة 594هـ بتلمسان ، وتقول نفس الروايا ت: إنّ أبا مدين التقى بالجيلاني في موسم من مواسم الحج، وفي الحرم المكي كان اللقاء، وأنه لما عاد إلى وطنه أشاع الطريقة القادرية ونشرها في المغرب عموما عن طريق مريديه وأتباعه، وعن طريق هؤلاء انتشرت في كامل بلاد المغرب والمشرق، وانتشرت معها وبها الزوايا والمشيخات.

---

[1] المقدم: هو المريد الذي يقدمه الشيخ على غيره من المريدين لينوب عنه في القيام بكل ما يخص شؤون المشيخة أو الزاوية .

[2] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف ،مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1980، ص: 78.

[3] سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، دار الكتب اللبنانية، ط3، 1985، ص: 445 .

[4] ابن مريم، مرجع سابق، ص: 110.

[5] سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، مرجع سابق، ص : 544.

وكان من تلاميذ أبي مدين عبد السلام بن مشيش، وكان هذا أستاذا ومربيا لأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية [1]. والذي كان قد ولد سنة (539هـ) بإحدى قرى المغرب الأقصى سنة واحدة قبل موت أبي مدين التلمساني، وقد استقر أبو الحسن بمنطقة "**شاذلة** " بتونس فنسب إليها، وظل يتردد بينها وبين الإسكندرية والقاهرة كلما طرأ طارئ، وقد وسعت حركته وتنقلاته هذه، معارفه وتلاميذه، وكثر بذلك المنتسبون إلى الطريقة الشاذلية وقد توفي أبو الحسن الشاذلي سنة (656 هـ) [2].

وقد يتساءل سائل عن سبب تسمية هذه الطرق بأسماء أصحابها من المش ايخ دون الإنتساب إلى الأصل أي "**القادرية**"، وأرى أن مرجع ذلك يعود إلى أحد مبادئ الطريقة القادرية التي كان يبثها عبد القادر الجيلاني في مريديه وهو الإنفصال [3]. بمعنى أن المريد بمجرد أن يصل إلى مستوى المشيخة، يجيزه الشيخ الذي أخذ عنه، فهو في حل من أمره، بل من المستحب والواجب عليه أن "**ينفصل**" عن شيخه، ويصبح في عداد الشيوخ الذين يعتمدون على أنفسهم في اجتهاداتهم وسلوكهم، ويمكن لهم عندئذ أن يؤسسوا زواياهم، وأن يدعوا إلى طرقهم التي تسمى غالبا بأسمائهم، كما هي الحال مع أبي الحسن الشاذلي الذي تنسب إليه معظم الطرق الصوفية الموجودة بالجزائر إبان العهد العثماني، ولكن معظم تلك الزوايا تسمى بأسماء أصحابها أيضا مثل الزاوية البكرية التي أسسها الشيخ البكري بمنطقة تمنطيط، وكان قادريا، شاذلي المذهب وتوفي 1133هـ وقد سبقت الإشارة إلى أن سيد الشيخ صاحب الياقونة، كان قادريا، شاذلي المذهب، كما أن عبد الكريم الفكون وأحمد بن عمار، كان مثله على الطريقة الشاذلية.

أما في الشرق الجزائري فقد إشتهرت في كل من الجزائر، وقسنطينة ، الطريقة الرحمانية التي أسسها عبد الرحمان الأزهري ، وتأسست بها عدة زوايا من أهمها زاوية باش تارزي بقسنطينة التي أسسها عبد الرحمان باش تارزي ، والزاوية العزوزية بضواحي بسكرة التي أسسها تلميذه ابن عزوز البرجي المتوفى سنة (1233هـ) ،وقد امتدت فروع هذه الزاوية إلى تونس وطرابلس ، عن طريق أبناء ابن عزوز البرجي .

---

[1] المرجع نفسه، ص: 114.

[2] سميع عاطف الزين ، مرجع سابق ص ص: 546، 548.

[3] المرجع نفسه ص: 117.

وكانت الطريقة التيجانية التي أسسها أحمد التجاني المتوفى سنة (1230هـ) من أهم الطرق التي شدت إنتباه الناس إليها ، لأنها كانت من بين الزوايا أو الطرق التي ثارت في وجه الوجود العثماني ، لها عدة فروع في المغرب الأقصى والسينغال وغيرها من الدول الإفريقية ، وفي منطقة القبائل نذكر الحسين الورثلاني المتوفى (1193م) [1] الذي ورث الطريقة والزاوية عن أجداده إذ كانت لهم ببني ورتلان زاوية عامرة بالطلبة والمريدين .

وإن كنا تفتقد الآن إلى إحصائيات رسمية لكل الزوايا ومذهبها في الجزائر ، فإن ذلك لا ينفي أن عددها كان كبير ا مع نهاية العهد العثماني ، ونذكر على سبيل المثال أن مدينة قسنطينة وحدها كان لها زهاء ست عشرة زاوية (16) [2]، ومدينة تلمسان كان بها ما يزيد عن ثلاثين زاوية [3] ، وأما بمنطقة القبائل وبجاية فقد كانت من أكثر جهات البلاد كثافة من حيث عدد الزوايا إذا بلغ عددها نحو الخمسين [4] ، هذا في شمال البلاد ،أما جنوبها فلم تكن تخلو عشيرة منها ، بل لقد كانت الزاوية ترحل أحيانا مع الراحلين ، كما هو بالقياس إلى زاوية سيد الشيخ ، الذي اضطرته الخلافات المذهبية إلى التنقل بزاويته .

وفضلا عما كانت تقوم به الزاوية من وظائف متعددة ، فإنها كانت كذلك مخازن للكتب ، ومن أشهرها مكتبة زاوية الفجيجي التي وصفها ابن عبد السلام الناصري ، وأشار إلى إ عتناء آل الفجيجي بها ، ومباهاة غيرهم بما فيها من نفائس الكتب [5] ، وكانت زاوية سيدي الهواري بوهران التي آلت إلى تلميذه إبراهيم التارزي تحتوي على مكتبة ضخمة [6] ومما لاشك فيه أن الاستعمار الاسباني قد نهبها ،وأكمل نهبها الاستعمار الفرنسي بعده ، وقد ذكر الكفيف في رسالته إلى التعالبي [7] عنايته بمكتبته وتدبير أمر تهريبها خارج المنطقة الحضرية، خوفا عليها عليها من الانتهاب لأن شواطئ يجاية كانت بدورها عرضة لهجمات الأسبان آنذاك.

وكانت لعائلة الفكون مكتبة ضخمة وغنية بن فائس المخطوطات، وكان اعتماد الفكون (الحفيد) في ثقافته الدينية والصوفية عليها كبيرا، وكانت مكتبة الفكون من ضمن المكتبات التي

---

[1]–انظر ترجمته في الرحلة الورتلانية .

[2]–أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ص:266،264،261.

[3]– انظر أبو القاسم بن عبد الجبار الفجيجي ، الفريد في تقييد الشريد وتوطيد الوبيد ، تحقيق و تقديم ، عبد الهادي التارزي مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1983،ص:18.

[4]–انظر أبو القاسم سعد الله،مرجع سابق ،ص:287.

[5]–نص الرسالة في أبحاث و أراء في تاريخ الجزائر،ص : 208..

[6]–انظر : الفكون ، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية :ص:11وانظر :تاريخ الجزائر الثقافي ،12،ص:287.

[7]–انظر إسماعيل العربي ، الدراسات العربية في الجزائر ،ص:67.

مسها الإحصاء أثناء الحملة الفرنسية في الجزائر [1]، كما كانت مكتبة عبد الرحمن باش تارزي من أشهر المكتبات بقسنطينة ، إذ ذكر تقرير الإحصاء الفرنسي ، بها ما يزيد عن خمسمائة مخطوط جلها في الفقه والدين [2] وحسب هذا التقرير ، فلا تكاد تخلو زاوية أو مسجد من مكتبة.

وقد ساعدت هذه المكتبات، على نشر الثقافة الدينية في أوسا ط المريدين المترددين إلى مشايخهم ، ويذكر أحد التقارير [3] أن المستوى الثقافي للجزائريين في نهاية العهد العثماني ، كان أفضل بكثير من مستوى الجنود الفرنسيين ، الذين كانوا في الج زائر أثناء حملتهم على الاستعمارية لها ، إذ شهد شاهد من قواد الجيش الاستعماري يومئذ أن الأمية بين جنوده بلغت 45 % وبالمقابل كان عدد القادرين على القراءة والكتابة من الجز ائريين ، يفوق بنسبة 55% ولكن بعد أكثر من قرن من الاحتلال الفرنسي يقول تقرير آخر [4] ، أن الأمية وصلت بين الجزائريين مابين (75/70%) ، مما يدل على سياسة التجهيل التي انتهجتها فرنسا في الجزائر.

لكن إذا كانت هذه الإحصاءات تبين في بعض جوانبها إرتفاع نسبة المتعلمين في العهد العثماني ، فإنها لم تكشف بذلك عن درجة وعي هؤلاء المتعلمين ، لقد كان جل المتصوفة – الذين ندرس أثارهم – متعلمين بل ومؤلفين ، ولا أريد أن أشير هنا إلى جل مؤلفاتهم [5] ولكن أريد أن أشير إلى أنها كانت في اغلبها في الدين والتصوف ، وإلى أنها كانت حصيل ة الفكر الباطني السائد الذي قدته المؤسسة التعليمية التي كانت غالبا " **زاوية** " أو مذهبها القائم على أساس "**اعتقد ولا تنتقد** " ، كما كان قائما أيضا على أساس " **العلم الوه بي** " المنافي للتحصيل القائم على العقل ، ودوافع التأليف غالبا ما كانت قائمة على أساس غيبي " أو خدمة للطريقة أو حبا لأولياء الله "، ورجاء كرامتهم ورضاهم.

ولنا أن نتخذ لذلك كتاب: " البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لأبن مريم " نموذجا لمجموعة كبيرة من المؤلفات مشابهة له مضمونا ، " لندرك أن الأساس الذي قام عليه لتأليف كتابه وهو في التراجم ، لا يخرج عما ذكرنا آنفا ، وفي معناه يقول في المقدمة : "أنه كان مجرد حب للأولياء والولاية وثبت أن المرء مع من أحب ، فكيف بمن زاد على مجرد المحبة

---

[1]– انظر : الفكون ، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية ،ص :11 وانظر : تاريخ الجزائر الثقافي ،ج1،ص:287.

[2]– أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الزائر الثقافي ،ج1 ، المرجع السابق ،ص:312.

[3]–انظر ، إسماعيل العربي ، الدراسات العربية في الجزائر ، ص :67.

[4]–انظر الدراسات العربية في الجزائر ،ص:67. وانظر عبد المالك مرتاض ، فنون النشر الأدبي ،ص :33.

[5]–لأن المقام لا يتسع لها هنا .

بموالاة أولياء الله تعالى وعلمائه ، وخدمتهم ظاهرا وباطنا بتسطير أحوالهم ، ونشر محاسنهم ، في أقوالهم وأفعالهم وأحوال هم ، نشرا يبقى على مر الزمان ، ويزرع المودة لهم ،والحب في صدور المؤمنين للإقتداء بهم بحسب الإمكان [1] .

وإذا كان منطلق ابن مريم في تأليفه " **لبستانه**" منطلقا باطنيا يخضع لروح العصر كما هو واضح من بعض مقدمة الكتاب ، وكذلك متنه ، فإننا نأتي بالمقابل بنموذج آخر مناقض له ، يزعم فيه مؤلفه الشيخ عبد الكريم الفكون [2] ، أنه سيشهر سيف العقل على كل الباطنية والدجاجلة بوجه خاص ، وقد قسم الفكون كتابه إلى مقدمة ، وثلاثة فصول وخاتمة ، وبين في المقدمة أن الذي حمله على وضع هذا الكتاب هو ما كان يراه من انقلاب الأوضاع أما م عينيه : فالجهلة أصبحوا أدعياء للعلم ، والعلماء أصبحوا في موضع الخساسة وأهل الطريقة الحقة كلاهم كأهل الزندقة والبدع ، وبعد ذلك يقول "كل ذلك والقلب مني ينقطع غيرة على حزب الله العلماء أن ينتسب جماعة الجهلة المعاندين الضالين المضللين لهم ، أن يذكروا في معرضهم ، وغيرة على جانب السادة الأولياء الصوفية أن تكون أراذل العامة ، وأنذال الحمقى المغرورين أن يتسموا بأسمائهم .[3]

لكننا عندما نقرأ هذا الكتاب ، نجد سيف العقل الذي سله الفكون حاد في المقدمة مغلولا في الفصول ، وأن هذا السيف بدوره لم يتحرر من روح العصر الص وفي الذي كان مسيطرا على الثقافة العامة ، وحتى لا نظلم الشيخ نعرض بعض ما جاء في الفصل الأول الذي خصه لمن لقيه من العلماء و الصلحاء المقتدي بهم ، ومن لم يلقهم ممن توفوا، ونقلت إليه أحوالهم وصفاتهم يعّرف بهم ويذكر مناقبهم ، وقد جعل على رأس هذه الطائفة عمر ال وزان وهو من أعيان قسنطينة الذين عاصروا الفكون (الجد) ، وقد وصفه الفكون (الحفيد) أي صاحب الكتاب ، بعدة أوصاف منها قوله ،" شيخ الزمان " ومنها " العالم العارف بالله الرباني " ومنها " وله في طريق القوم اليد الطولى ومنها " ويقال أنه دعوة الشيخ الصالح القطب ال غوث أبي العباسي أحمد زروق " ومنها " ومن كراماته رضي الله عنه ......" ثم يذكر عددا منها ، [4] وللعلم فهو لا ينكر كل ذلك بل يشيد به ، وهكذا نلاحظ أن لا الفكون ولا غيره استطاع أن

---

[1]–محمد بن أبي شنب ، البستان ، المطبعة التعالبية ، الجزائر ،1908 ،ص:06 .

[2]– في مؤلفه : منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية ، تحقيق ، أبو القاسم سعد الله ،دار الغرب الإسلامي ،بيروت ،ط 1 1987،1،ص:31.

[3]– المصدر السابق ،ص:32.

[4]– المصدر السابق ، ص:35،37.

ينفلت انفلاتا كليا من طوق التصوف الذي كان يحوط العهد العثماني في الجزائر بطوقه ، ويطبعه بطابعه ،فظهر ذلك جليا في مؤلفات هذا العهد ، مثل مؤلف ابن مريم ، ومؤلف الفكون ، فضلا ، عن مؤلفات أخرى مثل رحلة الورثلاني[1] .

ورحلة ابن عمار [2] ، ورحلة إبن حمادوش [3]، ورحلة العياشي [4]، التي كتبها بعد العهد العثماني ، وغيرها، وهي في أغلبها عبا رة عن تراجم وأخبار، اعتنت بالحركة الصوفية ممثلة في الشخصيات المترجم لها ، فإذا تصفحناها فإننا نجد العبارات الصوفية مثل ، (العارف بالله) و(الشيخ الرباني) و(صاحب المكاشفات والكرامات)و (من كشف له الغطاء) و(مجاب الدعوة) وغيرها من الأوصاف التي لها علاقة (بالكرامة) و (الولاية) و (القطبانية العظمى) وهي العبارات الرائجة أكثر من غيرها .

كما ظهر ذلك في نظم العامة ، ومن أشهر المنظومات التي تعود لهذا العهد منظومة عبد الرحمن الأخضري المتوفي سنة (953هـ)[5] وقد سماها " **القدسية** "، وأطال نفسه فيها فجاءت في حوالي ثلاثمائة بيت ، واعتز الفكون بالمنظومة اعتزازا كبيرا ، وتمثل بها في منشور هدايته كثيرا ، لأنه يتفق مع الأخضري في الحملة على " **الدجلة** " ، الذين ينتسبون إلى التصوف في ذاته لأنه مثل الفكون ، صوفي ولم يكن ضد النعوت الصوفية في حد ذاتها كالولاية والقطبانية وما إليهما ، ولكنه كان ضد الأدعياء الذين يخالفون نهج الكتاب والسنة ، وأنه لم يقبل بغيرهما حكماً في الفصل بين الإدعاء والصدق، أو بين "الإفك والصواب "كما يقول في القدسية[6]:

واعلم بأن الولي الربـاني لتابع السنة والقرآن .
والفرق بين الإفك والصواب يعرف بالسنّة والكتاب .

---

[1]– انظر: الو رتلاني ، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار .

[2]– انظر: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب لابن عمار .

[3] – حققها ونشرها : أبو القاسم سعد الله ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1983.

[4] عبد الله العياشي ، طبع جحري ، فاس (1316هـ) (مغربي الأصل ، من تلاميذ الفكون).

[5] أنظر منشور الهداية ، للفكون ،ص:118.

[6] الفكون ، منشور الهداية ، المرجع السابق ، ص:112 .

وفي بعض الأحيان نجده يعتمد على أقوال الصوفية المنصفين ، لاستنتاج بعض المقاييس التي يمكن له بواسطتها أن يحكم على "صاحب الإفك ، من صاحب الصواب " ومعرفة الحقيقة من الإدعاء وفي معنى ذلك يقول [1]

وقال بعض السادة الصوفية مقالة جليلة صفيه.

إذا رأيت رجلا يطير أو فوق ماء البحر يسير.

ولم يقف عند حدود الشرع فإنه مستدرج وبدعي.

ويبدو لنا أن الأخضري في قدسيته، قد وقف إلى تحديد المنهج الذي يجب أن يقوم عليه التصوف ، ويتمثل في الحث على الرجوع إلى الكتاب والسنة، لأن طريقة أهل السنة أو السلف الصالح قائمة على إقامة الشريعة أساسا ؛ للوصول أو الترقي في سلم الحقيقة ، وذلك هو ما يقابل عند الصوفية ، القيام بالمقامات أساسا للوصول أو الترقي ، في سلم الأحوال المفضية بالسالك إلى الحقيقة، وبذلك يترقى الولي أو السالك على بيّنة وشرع لا على الإدعاء الباطل [2]، ومن أهم الأبيات التي يغمز بها الدعاة، الذين يركبون الدين لابتزاز الناس قوله :[3]

كفاك في جميعهم خيانة أن قتلوا العباد بالديانة.

وإذا كان الأخضري قد وظف " قدسيته " لانتقاد أباطيل العصر ، فإن بعضهم الآخر قد وظف ال نظم لنشر الطريقة الصوفية التي يعتنقها ، وهم الأغلب الأعم ، ومن هذه المنظومات " المنظومة الرحمانية " لعبد الرحمن باش تارزي المتوفي سنة (1222هـ)، التي عرف فيها ناظمها بطريقته ومؤسسها ، وبين فيها شروط المريد الذي يسلك الطريقة الرحمانية ، وتكلم فيها عن آداب السلوك ،وعلاقة المريد بالشيخ ، وعلاقة الشيخ بمريده ، كما بيّن فضائل الطريقة التي وصل الكثير من السالكين بفضلها إلى الحقيقة ؛ حسب رأيه وتتضمن المنظومة فضلا عن ذلك سلسلة الطريقة في الشريعة و الحقيقة؛ وقد تولى شرح هذه المنظومة ، الشيخ مصطفى باش تارزي، ابن الناظم بعد وفاة والده، وبعد إلحاح كثير من محي الطريقة كما يقول الشارح .[4]

ومنها منظومة ابن عزوز البرجي المنتمي إلى الطريقة الرحمانية ، ولذلك فمن غير المستبعد أن يكون البرجي قد تأثر بمنظومة أستاذه باش تارزي، فألف هو منظومة في التصوف

---

(1)– المصدر نفسه ،ص:122.

(2)–راجع أبياتا في ذلك، منشور الهداية،ص:124وغيرها .

(3)–المصدر السابق،ص:132.

(4)–أنظر ترجمته في تعريف الخلف برجال السلف للحفناوي .

خدمة للطريقة ولمريديه ، وقد سماها "رسالة المريد في قواطع الطريق وسوالبه وأصوله وأ مهاته" وقد اتخذت منها نموذجا لمنظومات هذا العقد ، وألحقتها بسفر للتراجم والمختارات الشعرية لنعرف من خلالها اللون الثقافي السائد، الذي كان يروج له أغلب أصحاب منظومات هذا العهد

وظهر ذلك بخاصة في الشعر ا لصوفي ، عندما يجد المتصوف بعض القدرة على صياغة الشعر ونظمه، وتعتبر مجمل القصائد التي وقع عليها اختيارنا صورا صادقة ، لما كان يسود العصر العثماني الذي صنعته الصوفية، من اعتقاد راسخ بالأولياء والصلحاء والأقطاب.

وبكراماتهم وخوارقهم ، والتسول بهم ورجاء بركتهم ، ورحمتهم ، ومنّهم عليهم بالفتح عليهم ، كما فتح على أوليائهم ، والتقرب بهم ، وجعلهم "وسطاء" بينهم وبين من ترجى شفاعته ، ومن يتقي غضبه وعقابه، ترجى رحمته ورضاه ومنه.

ولقد لمست عند تعاملي مع شعر هؤلاء ، أن أغلب الصوفية كانوا يعتبرون القصيدة المتدينة بعامة والمتصوفة بخاصة ، من أقدس المقدسات التعبيرية ، بعد القرآن والحديث ، فقد فسحوا لها المجال واسعا ، لتدخل المساجد من أبوابها الواسعة ، ولتتوّج بحضورها محافل المآدب والمناسبات الدينية ، وبخاصة منها المدائح النبوية التي ينظر فيها منشئها إلى النبي صلى الله عليه وسلم نظرة روحية خالصة ، ولذلك فإن قصائد المدح النبوي هي من أكثر الشعر إنشاداً وإنشاء في هذا العهد ، تليها من حيث الكثرة والأهمية ، قصائد الاستغاثة والتوسل بالأولياء،ومشايخ الطرق ، الأموات منهم والأحياء ثم تأتي بعض الأغراض الأخرى التي لها صلة بالتصوف ، كالوقوف على الأطلال ، والغزل ، والرحلة ، هذا فضلا عن بعض القصائد الأخرى كالاخوانيات والمراثي ،ووصف الطبيعة ، التي لا تخلو في عمومها من النفحات الروحية أو الصوفية.

ولقد بنيت أغلب قصائد المديح النبوي على نظرية " الحقيقة المحمدية " التي يسري سريانها، من قصائد السلف إلى قصائد الخلف ، وقد نقل إلينا ابن عمار في رحلته[1] صورا عن الاحتفال بالمولد النبوي في الجزائر إبان العهد العثماني ممثلة في بعض الأخبار ، وفي بعض المولديات، والمدائح النبوية ، التي تحتفل بسريان " النور المحمدي " في الوجود ، وقد يختلف شكل التعبير عن ذلك من القصيدة إلى الموشح ، إلى السمطية ، لكن الفكرة تظل واحدة.

وتأثرت دولة الجزائر في العهد العثماني بروح العصر ، بداية من القرن السابع الهجري الذي تلوّن بالاتجاه الصوفي والطرقي، فقد كان سلاطين الدولة العثمانية متأثرين إلى حد بعيد

---

(1)–أنظر : المنشور كاملا في مذكرات الحاج أحمد الزهار،ص.176.

بالتصوف فكراً وسلوكاً فكان " سلطان قسطنطينية حاميا للطريقة القادرية في الشرق ، وحتى بغداد ، حيث كان مركز هذه الطريقة الرئيسي [1] فلا غرابة إذن إذا وجدنا حكام الجزائر الأتراك يهتمون بالإسلام الصوفي وطرقه ، خاصة الطريقة القاد رية ، وأما العامل الآ خر في إتباع الأتراك في الجزائر سياسة صوفية ، هو كون التصوف كان قد بسط نفوذه على ربوع البلاد شرقها ، وغربها ، شمالها ، وجنوبها ، وإليه يعود الفضل في رفع لواء الجهاد ضد غزوات الصليبيين ، ولا يمكن في هذا السياق تجاهل الدور الجهادي الذي أداه الصوفية في الدفاع ع ن الدين الإسلامي وكذا نشره .

فلم يكن التصوف في الجزائر العثمانية، شيئا جديدا أو طارئا جلبه الأتراك معهم [2] ،بل امتداداً للحركة التي ظهرت خلال حكم الموحدين ، وازدادت انتشارا وتجدراً خلال القرون التي تلت . فمعظم كبار الصوفية ، ومؤسسي الطرق الصوفية في التاريخ ، قد ظهروا قبل القرن العاشر هـ/16م. وافق دخول الأتراك إلى الجزائر ، التفاف الناس حول المرابطين وتقديسهم بل تأليههم .[3] وقد كثروا كثرة ملفتة للنظر، استفاد منها الحكام في المجالين :

الأول : مجال الجهاد ، فالصوفية والمرابطون كانوا يدعون إلى الجهاد ، ويجمعون التبرعات والتقت هذه الدعوات، مع الأهداف السامية للقرصنة أو الجهاد البحري .

الثاني : يتمثل في إدارة أمور الأهالي ، وتسيير شؤون البلاد ، باستغلال سلطة المرابطين الروحية على الناس ، والتي بلغت درجة ارتبطت بها حياتهم "، فعلى سخط أو بركة المرابط تتوقف سعادة القبائلي الخيالية .[4]

وإذا أضفنا إلى ذلك عامل تدين العثمانيين أنفسهم ، وتأثرهم بالإسلام الصوفي ، أمكننا أن نقف على المبررات التي دفعت الأتراك إلى العناية بالمرابطين فكانوا يعظمونهم ، ويتقربون إليهم " ويتبركون بهم ويطلعونهم على خططهم ونحو ذلك " [5] ولتشجيعهم كان البشوات يعينونهم رؤساء روحيين على الأعراش والقبائل ، ينتفعون بأعطياتهم وزكواتهم .

---

[1]–ألفرد بل ، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ،ص، 430.

[2]–يقول بروكلمان كارل عن حياة الناس في القسطنطينية والمناطق الواقعة تحت الحكم العثماني " خضعت حياة الجماهير الدينية لتأثير مشائخ الطرق الصوفية المنتشرة انتشارا واسعا في آسيا الصغرى .

[3] خوجة حمدان بن عثمان، المرأة ، تعريب وتعليق ، محمد العربي ، تونس ، 1982،ص2.

[4] –المصدر نفسه ، ص:57.

[5] أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص: 469.

فتوطدت علاقات متينة بين العثمانيين والمرابطين ، وعملوا على تجسيدها على الواقع السياسي والحربي ، فاستفادوا من معادات المرابطين للملوك ، الذين سبق وجودهم العهد العثماني من ذلك مثلا معادات الملياني للزيانيين "، وتذكر الروايات أن عروج قد زار الملياني واتفق معه سرا على عدة أمور " [1] كما زار خير الدين وابنه حسن ، الشيخ أحمد الكبير ولي البليدة الذي" كان ساكنا في كوخ بوادي رومان، وبنى له مسجدا وبقوبه فرنا وحماما لأتباعه" [2]

كان العثمانيون يحبسون بعضا من أملاكهم ، وقفا على الزوايا والأضرحة والمساجد " فعلى سبيل المثال، نذكر أن الباي حسين بن صالح عام (1121هـ/1807م)، عندما خرج في إحدى حملاته العسكرية ، أخذ على نفسه نذرا ، يتعهد فيه ببناء دار الولي سيدي علي العريان والسيد محمد بن سيدي سعيد وإصلاح مسجده، وتحسين أوقاف، يستعين بها على رعاية الطلبة والغرباء وأبناء السبيل [3].

وكانوا يتبركون بهم أيضا ببناء المشاهد والقباب على قبورهم ، وكذا الزوايا فقد عرف " عن بن الباي محمد الكبير ، أنه اعتنى ببناء مشهد الولي محمد بن عودة والولي أحمد بن يوسف [4] ، كما أعيد تجديد ضريح عبد الرحمن الثعالبي خلال العهد العثماني أربع مرات ، الأولى في عهد مصطفى باشا ، والثانية على يد الوكيل عبد القادر ، في عهد حسين باشا ، والثالثة على يد الباي الحاج أحمد ، أما التجديد الرابع فكان في عهد عبدي باشا [5]

ولزم عن اعتناء الحكام الأتراك ، لأيالة الجزائر بالمرابطين أحياءا وأمواتا ، أن كثرت الأضرحة والقباب ، بحيث لم تعد مدينة أو قرية تخلو من زاوية أو ضريح ، أو قبة على أقل تقدير " وعند كل بناية أناس يتبركون ، ويدعون ويزورون ويتقربون ، ويقيمون الحضرة ويقدمون الهدايا ويذبحون الذبائح ، آتين من كل فج [6] ولم تأت عناية الحاكم العثماني بالمرابطين للاستفادة منهم كأداة سياسية ، بل كانت تعكس اتجاههم الديني والصوفي ، وذلك ما يفسر محاولاتهم الحصول على رضى المرابطين ، تحقيقا لأهداف دينية شخصية ، متأثرين في ذلك كله بالبيئتين الثقافيتين ، العثمانية والجزائرية ، " فكان الدين هو المبرر الأول لظهور العثمانيين

---

(1) نفس المرجع السابق ، ص: 470 .

(2) حاج صادق محمد ، مليانة وولها سيدي أحمد بن يوسف ، مطبعة الجزائر ، الجزائر ، 1989 ، ص:158

(3) سعيد وني ، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر ، (العهد العثماني) ، الجزائر ، 1984 ، ص:153 .

(4) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص:475.

(5) ابن ميمون محمد الجزائري ، التحفة المرضية في بلاد الجزائر المحمية ، تحقيق وتعليق بن محمد الكريم محمد ، الجزائر، ط 1 ، 1972، ص: 349.

(6) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1، مرجع سابق ، ص:472

في المشرق والمغرب [1] " وهو ما يفسر كذلك زيارتهم للشيوخ ، وسؤالهم الدعاء لهم ، من ذلك ما أورده أبو القاسم سعد الله من أن " بيري رايس العثماني ، يذكر أنه هو وعمه قائدا لغزوة كمال رايس ، رزلا سنة 901 هـ بمدينة بجاية ولجأ إلى زاوية الشيخ محمد التواتي ، الذي كان يبلغ من العمر مائة وعشرين سنة ... وظلا شتائين في بجاية حبّاً في الشيخ التواتي بينما كانا يذهبان في الصيف للغزو والجهاد [2]

وكان سلوكا شائعا ، منتشرا بين البحارة ، حيث كانوا يذهبون إلى الأولياء عند خروجهم للجهاد ، تبركا بهم . وظهر في هذا العصر أيضا الإهتمام بتراجم الأولياء والصالحين ويرى سعد الله أن ذلك كان استجابة لنداء بعض الشيوخ ، وفي هذا الشأن يورد ابن مريم نصيحة الشيخ السنوسي لأبناء عصره ، فيقول : " ليكن اعتناؤك يا أخي بمن تأخر من الصالحين ، وخصوصا من أهل بلدك حلولا بالسكن والدفن ، أكثر من اعتنائك بمن تقدم منهم [3] محذرا إياهم من مغبة الجهل بأولياء الله ، فيكون ذلك سبب هلاكهم . وبوحي من هذا الرأي إندفع تلاميذ السنوسي ابتداء من القرن العاشر الهجري ، يؤرخون للمرابطين والأولياء ، وال صلحاء المعاصرين على حد سواء [4]

وكانت هذه الفترة تربة خصبة أنبتت أعدادا هائلة من المرابطين ، وشيوخ الطرق الصوفية ، حقيقيون وأدعياء – ويذكر أبو القاسم سعد الله بعض النماذج منهم ، كالقاسم بن أم هاني الذي إتخذ طريقة الشعوذة التي بدأها " بالإكثار من الصوم ، والصلاة ، ولبس الغرارة المرقعة ، وأكل الشعير حتى اشتهر أمره بين الناس [5] في قسنطينة ونواحيها ولكي يتجنب مضايقات الولاة أو منعهم إياه من ممارسة تدجيله كان يلجأ إلى إرشاءهم ليكفوا أيديهم عنه ، وكان أتباعه يذهبون إلى البوادي وينادون بأن شيخهم " يبرئ من العاهات ونحو ذلك من أنواع الكرامات "[6]
[6]"

ومنهم أيضا . محمد بوعكاز الذي جعل من نفسه شيخ طريقة ، يؤخذ منه العهد وأقام الحضرة " وجاءه الناس بالجبايا ، من شرق قسنطينة وغربها ، من إبل وشاه وخيل وبقر [7]

---

[1] المرجع نفسه ، ص: 467.

[2] المرجع نفسه ، ص:469.

[3] ابن مريم أبو عبد الله ، البستان في ذكر أولياء تلمسان ، مرجع سابق ، ص : 06.

[4] أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ص : 477.

[5] أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج1 ، مرجع سابق ، ص: 489 .

[6] المرجع نفسه ، ص:489.

[7] المرجع نفسه ، ص:476.

وتقرب إليه الأعيان بالهدايا والعطايا ؛ لإدعائه بأنه " يولي الخطط ا لمخزنية لأرباب الدولة أو ينتزعها منهم [1] ، ومنهم أيضا محمد الحاج الذي ظهر في البوادي " نواحي أم دكال ، واتخذ لنفسه زاوية وتبعه كثيرون ، أخذ منهم الأعشار والجبايا وكان من شدة إعتقاد الناس فيه أنهم قدموا له التعازي عندما مات له أحد القطط [2] بعدما أظهر تأثره لتلك الحادثة .

ولم يكن الناس يهتمون بدرجة العلم لدى مرابط يهم ، بل استوى عندهم الجاهل والعالم . وكان مقياس الصلاح والولاية في نظرهم هو خرق العادة من إع لام الغيب، والإبراء من أمراض خاصة، لأنّ ما كان يرجوه الناس من الآثار النفعية، ويلبيه الولي، هي التي تدل على ولاية الشخص وبركته.

ثالثا: مؤسسات التصوف في الجزائر خلال العهد العثماني:

كان لانتشار الطرق الصوفية في الجزائر ؛ وبروز رجال الدين خلال العهد العثماني، دور هام في إبراز مميزات هذا العهد ، حين ظهرت مؤسسات مختلفة ومتنوعة كل واحدة تكون تابعة لرجل ما أو رج ل دين، وتسمى على اسمه ويتوارثها من بعد وفاته أبناءه ، وقد تنوعت أسمائها إلا أن هذه المؤسسة كانت لها وظائف متعددة ومتشابهة في الغالب ؛ تجتمع في أنها تعلم وتثقف الشعب الجزائري ، فكانت تدعى بالمؤسسات الثقافية في العهد العثماني ، ونبرز أهم أعمال وفوائد كل واحدة من هذه المؤسسات فيما يلي :

1- الوقف:

الوقف هو منع التصر ف في رقبة العين التي يمكن الانتفاع بها ، مع بقاء عينها . وجعل المنفعة لجهة من جهات الخير ابتداءاً وانتهاءاً ؛ وهذا التعريف هو أصدق تعريف مصور جامع لصور الوقف عند الفقهاء الذين قرروه. [3]

ويعتبر الوقف أو الحبس من أهم مظاهر الحضارة الإسلامية ، والقيم الأصلية إذ يندرج ضمن الصدقات الجارية بإجماع الفقهاء والعلماء المسلمين ، فهو يعبر أساسا عن إرادة الخير، والتضامن عند الإنسان المسلم ، وقد انتشر الوقف بالجزائر العثمانية عبر حواضرها وأريافها

---

[1] المرجع نفسه ، ص:489.

[2] المرجع نفسه ، ص:490.

[3] محمد أبو زهرة ، محاضرات في الوقف ، مطبعة أحمد على مجتمرة ، 1959،ص:07.

وشمل الأملاك العقارية ، الأراضي الزراعية ، البساتين ، الحدائق ، الدكاكين ، أفران الخبز ، الحنايا الفنادق ، العيون ، السواقي ، الصهاريج وغير ذلك.[1]

وقد كان للوقف وتطوره ، أثر كبير في نشوء وتطور التصوف وطرقه في الجزائر وله الفضل الأكبر في المساعدة على البناء والاهتمام بباقي مؤسسات التصوف ، في ذلك العهد ويقوم الوقف على مبدأ شرعي وعلى صيغة قضائية ملزمة ، فالقاضي هو عادة يقوم بكتابته بصيغة معينة وبحضور الواقف والشهود ، مع تحديد قيمة الوقف وتعيين أغراضه وكيفية الاستفادة منه وانتقاله ، وعوامل نموّه وتخصيص ال مشرفين عليه وشروطهم ، مع ذكر تاريخ الوقف وتوقيع الشهود والقاضي، وبهذا يكون للوقف وثيقة شرعية، يستند عليها ويلتزم باحترامها الواقف وأهله المستفيدون ، وكذلك السلطة ، كما أن للوقف نظام داخلي دقيق ، فالوكيل أو الناظر هو المشرف الرئيسي عليه، وهو الذي يسهر على تطبيق ما جاء في الوقفية.

ومن شروطه أن الباشا (أو الباي في الإقليم)، هو الذي يعين الوكيل بناء ا على مواصفات معينة كالأخلاق الفاضلة والنزاهة، والعلم والسمعة الطيبة بين الناس. [2]

ورغم إعفاء الأملاك الموقوفة من دفع الضريبة ، إلا أن الحكام العثما نيين قد أيدو انتشارها ووضع بعضهم حداً للتهاون والتحايل على الأوقاف ، وتصدر في الذي يجرؤ على نهبها عقوبات، لأنّ مداخليها كانت تحمل عنهم ضغوطات ، ومتاعب الحياة الاجتماعية والثقافية ، وتساهم بقسط كبير في خدمة العملية التعليمية والثقافية ، وتعمق التكافل والتضامن الاجتماعيين ، خصوصا أثناء الاضطرابات التي عرفتها إيالة الجزائر.[3]

ويستعمل الوقف في أغراض كثيرة ، منها العناية بالعلم والعلماء والطلبة الفقراء والعجزة واليتامى وأبناء السبيل، ومن أهم أغراضه العناية بالمساجد والمدارس ، والزوايا والأضرحة والعناية بفقواء فئة معينة كفقراء مكة والمدينة ، و مثل فقراء الأندلس وفقراء الأشراف أو بطلبة خصوصيين، كشباب الأتراك وبفقراء مدينة بعينها ، أو العناية بمذهب كالوق ف على نشر وتدريس المذهب الحنفي، وهناك من كان يوقف على شراء الزيت للإنارة خلال شهر معين مثل شهر رمضان ...الخ[4]

---

[1] أحمد مريوش ، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني ، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر ،2007،ص،28.

[2]–أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ص ص : 229،227.

[3]–أحمد مريوش ، مرجع سابق ،ص ص:29،28.

[4]–أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ص ص:230،231.

ومن أشهر مؤسسات الوقف الجماعية إدارة "سبل الخيرات " الحنفية ، وكانت مؤسسة شبه رسمية ، فهي التي كانت تشرف على جميع الأوقاف المتعلقة بخدمة المذهب الحنفي من زوايا ومدارس ومساجد وموظفين وفقراء ، وكانت تديرها جماعة يعينها الباشا بنفسه وقد كان على رأسها سنة (1108هـ) الحاج أحسن أغا بن محمد التركي والحاج إبراهيم بن الحاج حميدة الأندلسي ، ومن أبرز ما قامت به ، إنشاؤها للجامع الجديد أو الحنفي المسمى أحيانا بجامع الصيد البحري ،كما نجد أيضا إدارة أوقاف " مكة والمدينة " التي كانت لا تقل أهمية عن مؤسسة سبل الخيرات ،يذهب بعضهم إلى أن هذه المؤسسة أقدم من المؤسسة سبل الخيرات ، ولمؤسسة مكة والمدينة أهمية سياسية أيضا ، فقد كانت تمثل وجه الجزائر في العالم الإسلامي وكان ركب الحج الجزائري ، يحمل كل سنة كمية هائلة من النقود والذهب والفضة والألبسة إلى فقراء مكة والمدينة، وخدام الحرمين الشريفين .

وتعتبر أوقاف الجامع الكبير وبعض الزوايا بالعاصمة ، و أوقاف الجامع الكبير بقسنطينة ومعسكر وتلمسان ، من المؤسسات الثقافية في المجتمع الجزائري ، وهي بذلك كانت وسائل للنفوذ والإثراء لمن يتولى وكالتها من العلماء ،ونحوهم فا ستطاع سعيد قدوره [1] أن يبني زاوية ومدرسة من فائض أوقاف الجامع الكبير ، كما كانت زاوية عبد الرحمن الثعالبي من الزوايا الكثيرة الدخل في العاصمة ؛ وكانت جميع الطبقات الاجتماعية توقف عليها ، بل أن بعض البلدان مثل تونس كانت ترسل إليها حمولة زيت كبيرة سنويا .[2] وهكذا يكون الدور العام لمؤسسة الوقف في الجزائر ، خلال العهد العثماني واضحا من خلال وظائفها المتعددة ، خاصة في خدمة الدين والتعليم ، كما كانت عنوانا للتضامن الاجتماعي ، وكانت تمثل بالنسبة لأوقاف مكة والمدينة الوجه السياسي للجزائر ، أيضا لها الفضل في بناء مؤسسات عدة .

2- المساجد :

الجامع والمسجد والزاوية ، كان التداخل فيما بينهما من حيث التسمية ، وهذا لأن المتصوفين أو علماء التصوف كانوا في بادئ الأمر يعتمدون على الزوايا في القيام بمختلف أعمالهم ، لكن فيما بعد ، أخذ كل شيخ أو عالم من علماء التصوف ، يبني مسجدا تابعا للزاوية التي تسمى على اسمه ، وبذلك قاموا بتقسيم مهامهم بين المسجد والزاوية ، ومن هنا أصبح

---

[1]- سعيد قدوره يعد من أعلام الجزائر خلال القرن 17، تولت عائلته الإفتاء المالكي بالجامع الكبير لآخر القرن 17، (المزيد أنظر : أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ،ج1،ص:357.

[2]-أبو القاسم سعد ، مرجع سابق :ص ص:239،238.

وجود المساجد يلعب دورا هاما في نشر التصوف وطرقه ، حيث أصبح المتصوفون يعتمدون عليه في إلقاء دروسهم، في مختلف العلوم المتعلقة بالحياة الإسلامية، ونشر أفكارهم الصوفية ، والتعريف بشؤون الناس ،ومعالجة بعض المشاكل والقضايا المتعلقة بالحياة اليومية للمجتمع ، وبذلك يكون شيخ التصوف قد أدى رسالته ، وجمع حوله أكبر عدد ممكن من الناس ويؤدي هذا إلى نشر طريقة المتصوفة فيما بينهم.

والمساجد كانت تحدد أنواعها وعظمتها بناءا على مؤسسها ،هناك نوع قام ببنائه الحكام والخلفاء والأمراء والولاة ،ويعتبر في نظرهم جزءا من واجبهم الديني لخدمة المجتمع الإسلامي ،وكسب عطف الرعية ونجد منها الجام ع الكبير بالجزائر ، وجامع الباي بقسنطينة وجامع صالح باي بعنابة وآخرون في كل من تلمسان وندرومة ووهران .

أما النوع الثاني فهو من قام بتأسيسه رجال التصوف ، وذلك ببنائه وصيانته والوقف عليه بهدف التقرب إلى الله ، وا ستمالة الفئات الاجتماعية إليهم، ونشر أفكارهم المتنوعة في الوسط الاجتماعي للمجتمع الجزائري ، ونجد من بين هذه المساجد ،مسجد الصوفي الشهير أبو مدين بتلمسان...[1]

أما النوع الثالث من المساجد قامت بتشييده المؤسسات الخيرية ، وهو يعتبر بمثابة عمل مكمل لعمل الولاة ، الأغنياء والشيوخ ، ويلاحظ الكثير من الباحثين ، بأن هذه المساجد كانت في معظمها متواضعة ، كما تحدث عن ذلك الوتلاني ، مقارنا بين ا لمساجد التي بناها الأثرياء والأخرى التي بنيت من طرف الأهالي ؛ فهي مبنية بالحجر أو الجبس صوامعها منخفضة ، قوائمها ضخمة ، فراشها بسيط من الحصير والزرابي ، أما المساجد العثمانية فتتميز بدقة البناء ، غنية بفراشها وزخرفتها المتنوعة .[2]

وقد أعجب الأوروبيون أيضا بهندسة بناء المساجد ، في المدن الجزائرية وبرصاتها المرمرية وزخرفتها بالفسيفساء والنقوش العربية ، وفرشها بالزرابي الغنية ، والحرير المطرز وهذا ما جعل الفرنسيين يختارون أجمل وأتقن هذه المساجد ، ويحولونها إلى كنائس ، كجامع كتشاوة الذي حول إلى كاتدرائية .[3]

---

(1)–أحمد مريوش ، مرجع سابق ،ص:13.

(2)–المرجع نفسه ،ص:14.

(3)–أبو القاسم سعد الله ، مرجع السابق ،ص:252.

ويتضح لنا مما سبق ، أن عدد المساجد في الجزائر وتنوعها ، لم يكن قليلا وذلك لاشتراك الأهالي والعثمانيين على السواء في تأسيسها، وكان هؤلاء يهتمون ببناء المساجد بدوافع دينية محضة في أغلب الأحيان، كما جعلوها لخدمة المذهب الحنفي ، بل إن وظيفة المدرس عندهم كانت لا تخرج عن ذلك أيضا ، فمعظم الأوقاف تنص بشأن التعليم على كون المدرس متخصصا في التفسير أو الحديث أو غيرهما من العلوم الشرعية ، فكانت الأوقاف تصرف في أغراض دينية كالقيام بشؤون الجامع والخطبة والإمامة و الأذان ، أو بأمور تعبدية صرفة كقراءة تنبيه الإمام والمحمدية ودلائل الخيرات والتعريف ، ونحوها ، ووجود الأوقاف والمساجد على النحو هذا ،كان يعطي للجزائر العثمانية طابعا إسلاميا موحدا ، وكان مظهرا من مظاهره ، الجهاد والإحساس المشترك ولعل ذلك يتجلى أكثر في العناية بالزوايا والرباطات والقباب ونحوها من مظهر خدمة الدين وأهله. [1]

3- الزوايا و الرباطات:

أخذت الزوايا تتكاثر منذ القرن الثامن الهجري ، في أنحاء البلاد المغربية جميعها منها الجزائر، فكانت الزاوية تشتمل على مسجد تؤدى فيه فروض الصلاة ، وأبنية لسكن الطلبة الغرباء، والفقراء (الزهاد) ،وكانت تحبس عليها أوقاف كثيرة ينفق منها على شيوخها الذين ينهضون فيها بدروس العلوم الدينية واللغوية ،و على طلابها الغرباء والنازلين بها من الفقراء وكانت بذلك دارا للتعليم والعبادة، وكثيرا ما كان يدفن فيها الشيخ الصالح الذي أقامها فينصب له ضريح وتقام عليه قبة وتسمى با سمه، ويقصده الناس للزيارة والتبرك به ، و يعد مؤسس الزاوية المسؤول الأول عنها ، وترث ذريته القيام عليها، ويتبعها موظفون للقيام بالخدمات المختلفة ، كما كانت تعنى بإلقاء المحاضرات في الموضوعات والعلوم الدينية المختلفة ،وتحول كثير منها خاصة في المدن الجزائرية إلى شبه مدارس عادية .[2]

وأما عن تسمية الزاوية فيرى محمد علي دبوز ، أنا جاءت إما لانزوائها عن المدينة باعتبار أن العديد من الزوايا كانت في مناطق قروية ، أو لأن وجودها دوما في زاوية أو أطراف المدينة أو ركن منزو بها ، ولذلك فالزاوية هي في الأصل ركن البناء ، ويطلق اسم الزاوية على طائفة من الأبنية ذات الطابع المعماري الديني ، وهي تشبه المدرسة أو الدير ، كما سميت بدار الكرامة، وذلك للاهتمام الواسع في المغرب الأقصى ، في عهد الملك يعقوب

---

(1)–المرجع نفسه ،ص:262.

(2)–شوقي ضيف ، عصر الدول والإمارات (الجزائر ، المغرب الأقصى ، موريتانيا ،السودان)دار المعارف ، القاهرة، (ب ت)،ص:80.

الموحدي في مدينة مراكش . وبذلك عرفت الزاوية في المغرب العربي ، بأنها مؤسسة لرؤساء الطرق الصوفية يجتمع فيها المؤيد ون للذكر والأوراد وإسماعها للآخرين، كما تقوم أحيانا بعقد صلح بين المتخاصمين ، وكثرت مع بداية التاريخ الحديث، وخصوصا بعد بداية التحرش الإسباني والبرتغالي على السواحل المغرب العربي، وبذلك ذاع صيتها ومن بينها الزاوية الدلائية بالمغرب ، وزاوية سيدي عبد الرحمان اليلولي بالجزائر والسنوسية بليبيا. [1]

وقد كانت هذه الزوايا تعتمد في استمراريتها وتوسعها على مصادر التمويل ، ووسائل التحصيل حيث أنها ، لا تستطيع الاستمرار، والعيش دون هذا التمويل وهذا قد يؤدي إلى ضياعها وفنائها ، فمعظم الطرق الصوفية لها زوايا يديرها الشيخ الحامل للبركة وهذه الزوايا منها التقليدية المبنية منذ عهد قديم ، ومنها الجديدة التي بناها المقدمون المنفصلون عن شيوخهم الأصليين والزوايا القديمة كانت مقرا لبعض المرابطين المشهورين ،وهم الوارثون لقداسة جدهم وبركته وسمعته .

ومعظم الزوايا القديمة كانت لها أحباس تتمثل في الأراضي الزراعية ،و كانت الأرض تحرث وتزرع وتحصد ثمارها على يد السكان أنفسهم عن طريق تخصيص يوم أو أكثر لها، ومن وراء ذلك كانت تجني الزوايا المال والثمرات ،وهناك أيضا العقارات كالدكاكين، والم حلات الأخرى التي يذهب ريعها للمرابط والزاوية ، ومن ذلك حق الزيارات أي ما يأتي به الزائر من عطية أو صدقة أو هبة للزاوية وصاحبها [2] وهناك أيضا نوع آخر من المداخيل يحصله في مواسم معينة، الشواش والوكلاء باسم كل طريقة ، إذ يذهب هؤلاء موسميا، و بأمر من الشيخ أو المقدم، لتحصيل المستحق على الأفراد أو الجماعات من الإخوان ، وترجع هذه المداخيل في صيانة الزاوية وتغطية أجور المدرسين، ومعيشة التلاميذ.[3]

ولقد لعبت الزاوية في الريف دورا أكثر إيجابية من الزاوية في المدينة ، ففي بداية العهد العثماني كانت الزاوية عبارة عن رباطات، وكان شيوخ الزوايا ينصرون المجاهدين ويطعمونهم في زواياهم ، ويتحالفون مع الأمراء المكافحين ، من أجل الدين وحماية البلاد ، ولكن الدوافع الجهادية كانت تضعف تدريجيا، بعد القضاء على الخطر الخارجي الداهم.[4]

---

(1)–أحمد مريوش ، مرجع سابق ،ص ص:150،143.

(2)–أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق، ج4 ،ص ص:284،285.

(3)–المرجع نفسه ،ص:285.

(4)–المرجع نفسه ،ج1، ص:268.

فعاد المرابطون إلى قواعدهم ، وكانوا على صلة بالشعب أكثر من صلتهم بالسلطة العثمانية ، وكان على هذه السلطة أن تؤيد المرابطين بالعطايا السخية ، والإعفاء من الضرائب حتى لا تضعف الرابطة بينهما ، كما يظهر الدور الإيجابي للزاوية الريفية في التعليم على الخصوص، كما أن الزاوية قد تحولت تدريجيا إلى مد رسة عليا أو معهد، ومن الزوايا التي لعبت دورا رئيسيا في نشر العلم في غير العاصمة نجد زاوية الفكون في قسنطينة ،زاوية مازونة ذات الشهرة الواسعة ،و بالإضافة إلى الزوايا المنسوبة إلى أفراد ، وهناك الزوايا المنسوبة إلى الجماعة ،ومن ذلك زاوية الأندلسيين ،وزاوية الأشراف. [1]

والطرق العاملة في الجزائر ، والتي لها زوايا وشيوخ ومقدمين ، تصل إلى حوالي 23 طريقة، بعض هذه الطرق نشأ في الجزائر ، وبعضها كان يتبع الأم في بغداد كالقادرية أو في المغرب الأقصى كالعيسوية ، وجاء في إحصاء "لويس رين " سنة 1884،أن عدد الطرق الصوفية في الجزائر وصل إلى 16 طريقة ، و 335 زاوية هامة. [2]

وقد كانت الرباطات تشبه الزوايا في بعض الجوانب ،فهي مثلها في خدمة الدين والمجتمع ، ولكن الرباطات كانت تمتاز بأنها قريبة من مواقع الأعداء [3] فكانت تهدف بالدرجة الأولى ، إلى الدفاع عن السواحل الم عرضة دوما إلى الغارات الأجنبية ومن هنا كان المسلحون يعدون المرابطة في الثغور ، واجبا دينيا مقدسا وجهادا في سبيل الله ، يتفرغ فيه المرابط إلى العبادة وإفراغ الذهن من شؤون الدنيا ، وكانت تقام في تلك الربط حلقات للذكر ،كما كانت مزارا يختلي إليه العلماء والفقهاء ، ويجتمعون فيها الطلبة للتعليم والتفقه.

وقد لعبت الرباطات دورا كبيرا في فتح وهران الأولى سنة 1119م ، والثاني سنة 1205م، واشتهر من علماء الرباطات في الفتح الأول ، مصطفى الرماصي، أبو الحسن العبدلي ، كما اشتهر من علماء الرباطات أيام الفتح الثاني ،محمد بوجلا ل ، الطاهر بن حوا ومحمد مصطفى بن زرقة [4]

---

[1]–المرجع نفسه ،ص ص:262،269.

[2]– نفس المرجع ،ج4،ص ص :291،292.

[3]– أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ج1،،ص :272.

[3]– حميد بن خميسي، نشأة التصروف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط، دار الثقافة العربية، الجزائر ، 2007 ، ص:20.

[4]– أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ج1،ص:272.

فالرباطات إذن كانت قلاعا من جهة ، وزوايا ومدارس متنقلة ، من جهة أخرى بالإضافة إلى ذلك زاوية الشيخ محمد بن علي المجاجي ، التي اشتهرت بكونها زاوية ومدرسة ورباط[1]

4- المدارس العلمية :

المدارس العلمية مؤسسات ثقافية ، تتمثل وظيفتها بصورة أساسية ، في تعليل مختلف العلوم الدينية وغير الدينية . [2]

وقد ساهمت هذه المؤسسات في تعليم ونشر أفكار رجال التصوف ، وبذلك نشر مذهبهم وطرقهم بين الناس ، خاصة في المرحلة الأولى من ظهور التصوف أي فترة التصوف النخبوي ، وذلك خلال القرون الساد س والسابع والثامن الهجري وهي الفترة التي بقي فيها التصوف يدرس في المدارس الخاصة ، واقتصاره على طبقة معينة من المتعلمين ،وعدم انتشاره بين الطبقات الشعبية وبقائه في الحواضر الكبرى مثل بجاية ،تلمسان ،وهران ، [3] فكان دور المدارس في هذه الفترة بارزا في حياة المتصوف ، لأنها كانت المؤسسة الوحيدة التي يلقى فيها دروسه وأفكاره ،ومذهبه فينجم عن ذلك تخرج رجال متصوفين كبار في المجتمع الجزائري .

وبانتشار هذه المدارس في الجزائر ، أخذ التصوف وطرقه في التوسع والانتشار في الوسط الاجتماعي الجزائري ، فكان لا يخلو منها حي من الأحياء ، ولا قرية من القرى في الريف ، بل أنها كانت منتشرة حتى ب ين أهل البادية والجبال النائية وبفضل هذه المؤسسة انتشر التصوف في الجزائر ، وانتقل من فترة التصوف النخبوي إلى التصوف الشعبي وذلك لانتشاره بين العامة والخاصة ، الأغنياء منهم و الفقراء في المد ن الكبرى وفي الأرياف ، وظهرت بذلك الطرق الصوفية الكبرى في مختلف أرجاء القطر : كالقادرية ، الشاذلية ، التيجانية وغيرها.[4]

---

(1)- المرجع نفسه ،ص:273.

(2)- أحمد مريوش ، مرجع سابق ،ص:15.

(3) - مختار جبار ، مرجع سابق ، : 16.

(4)- المرجع نفسه ، ص: 50.

وهذا ما جعل جميع الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني ، ينبهرون من كثرة المدارس بها ، وانتشار التعليم وكثرة الطرق الصوفية بها ، وندرة الأمية بين السكان ، وقد عد بعضهم العشرات من هذه المدارس ، بالإضافة إلى المساجد والزوايا والرباط التي تحدثنا عنها والأوقاف أيضا .[1]

وقد اشتهرت تلمسان عاصمة الدولة الزيانية قبل مجيء العثمانيين ، بوفرة المدارس والعلماء رغم تدهورها السياسي ، فبلإضافة إ لى المدارس الابتدائية كان بها على الأقل خمس مدارس ثانوية وعالية ، وهي التي أشاد بها الرحالة المصري عبد الباسط بن الجليل والكاتب المغربي الحسن الوزان صاحب الكتاب " ليون الإفريقي " الذي أشاد على الخصوص بعناية أهل تلمسان بتشييد المدارس والإنفاق عليها ، كما وج د الفرنسيون ، بعد احتلال تلمسان خمسين مدرسة ابتدائية ومدرستين للتعليم الثانوي والعالي وهما مدرسة الجامع الكبير ، ومدرسة أولاد الإمام ، كما أن قسنطينة كانت المدارس الابتدائية كثيرة الانتشار بها ، حيث كان عدد المدارس الابتدائية بها عند دخول الفرنسيين حوالي ت سعين مدرسة ، وهو العدد الذي جعل بعض الباحثين يحكمون بأنه يدل على أن كل طفل ذكر بين السادسة والعاشرة ، كان له مكان في المدرسة ، أما التعليم الثانوي والعالي ، فقد وجد الفرنسيون له في قسنطينة سبع مدارس[2].

أما مدينة الجزائر فقد تضاربت حولها الأقوال في عدد المدار س الابتدائية والثانوية والعليا الموجودة بها خلال العهد العثماني ، ويعود ذلك بصورة أساسية إلى إدخال المساجد والزوايا في إعداد المدارس ،و كثيرا ما يتحدث البعض عن مراكز التعليم الثانوي والعالي ولا يتحدثون عن المدارس الابتدائية ، وهذا ما أشار إليه التمغروطي ، وابن زاكور ، بوجود المدرسة القشاشية كما تحدث ابن حماد القشاش عن مدرسة الجامع الكبير وهي من المنتسبي ن إلى مدينة الجزائر وقدر عدد المدارس بمدينة الجزائر عند دخول الفرنسيين إليها،بحوالي مئة مدرسة ابتدائية وغير ابتدائية[3].

5- المكتبات :

---

(1)- أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج1 ، ص :273.

(2)- المرجع نفسه ،ص ص :275،274.

(3)- أحمد مريوش ،مرجع سابق ،ص:16.

تعتبر المكتبات مؤسسة ث قافية هامة في حياة المتصوف ، حيث أنها كانت الوسيلة الوحيدة والمكان الوحيد الذي يمكن فيه لشيخ التصوف أن يبلغ من خلاله رسالته ، وذلك عن طريق ما ألفه من كتب ، ينشر من خلالها أفكاره ومذهبه ، وعن طريق وضع هذه المؤلفات في المكتبة ، يكون المتصوف قد حقق نجاحا كبيرا ، في إيصال ما يريده لمختلف الفئات، خاصة منهم الطلبة .

وقد كان بعض المتصوفون يملكون مكتبات خاصة بهم ،وتسمى على اسمهم وتكون تابعة للمسجد والزاوية التي بناها ، فيضع فيها ما ألفه وما أنتجه من كتب في التصوف والعلوم المختلفة .

وبانتشار المكتبات في كامل أنحاء الجزائر ، أخذ التصوف ينتشر معها وأخذت الكتب والمؤلفات الصوفية تتنوع ، وتنتشر بمختلف كتّابها من رجال التصوف ، فنجد من أهم المؤلفات أو الكتب الصوفية "، المقدمات للمتصوف الكبير السنوسي و "العلوم الفاخرة للمتصوف عبد الرحمن الثعالبي ...وغيرهم [1] فكان الهدف لهذه المؤلفات ، هو نشر التصوف وطرقه في كامل أنحاء الجزائر والمغرب العربي ،ولم تكن هناك من وسيلة إلا بناء مؤسسة ثقافية ، يقتصر عملها على إيصال هذه المؤلفات إلى مختلف الفئات ، وبالطبع كانت هذه المؤسسة تتمثل في المكتبة ، والتي لعبت دورا هاما في نشر التصوف وطرقه في الجزائر العثمانية .

ويمكن تقسيم المكتبات في الجزائر إلى عامة وخاصة ، فالعامة هي تلك المكتبات الملحقة بالمساجد والزوايا والمدارس ، أما المكتبات الخاصة فكثيرة وليس من السهل حصرها ، غير أن بعض العائلات قد اشتهرت لطول عهدها بالنفوذ ، بالمكتبات دون الأخرى ، فعائلة الفكون ب قسنطينة ، كانت لها مكتبة خاصة ، أصبحت مضرب الأمثال بعد الاحتلال الفرنسي ...وغيرها كثير.[2]

ثالثا : موقف الطرق الصوفية من النظام التركي (العثماني) بالجزائر.

إنَّ المتأمل لتاريخ العلاقة بين الحكام الأتراك والجزائريين ، يلاحظ أن هاته العلاقة كانت مجسدة في سلطة مشايخ الطرق الصوفية ، وأنها لم تكن ذات وجهة واحدة ولم تكن قارة

---

[1] – أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ،ص:100.

[2]– المرجع السابق ،ص:297.4 .

، إذ يمكن نميز بين ثلاثة مواقف واضحة ، لدى رجال الطرق الصوفية، في تعاملهم مع الإدارة العثمانية .

القسم الأول : ويمثل رجال ومشايخ الطرق الذين أيدوا الوجود العثماني منذ البداية ، إذ أبدى هؤلاء تحالفهم مع العثمانيين ضد الإسبان ، واستمر بعضهم في مساندتهم لهم حتى أواخر عهدهم.

و مثال ذلك ما جاء في رحلة بيري رايس العثماني ، أن الشيخ محمد التواتي كان يحمي مدينة بجاية من الإسبان ، وأنّ زاويته كانت ملجأ للمجاهدين من غزاة البحر [1] ، إذ لجأ بيري رفقة عمه كمال رايس إلى زاوية الشيخ محمد التواتي ، وطلب منه المساعدة سنة 301 هـ [2] ، فما كان منه إلا أن رحب بهما، وقدم لهما يد العون.

وعن عائلة بن القاضي التي تسكن إمارة كوك و بجبال جرجرة ، فقد قدم شيخه ا الحسن بن القاضي يد المساعدة للعثمانيين ، إذ قاد هذا الأخير ، الوفد الذي أرسله خير الدين إلى السلطان العثماني سليم الأول ، ليقترح عليه ضم الجزائر إلى الدولة العثمانية ، ولكنه فيما بعد غيّر موقفه. [3]

ومن جهة أحمد بن يوسف الملياني ،، نجده قد قدم العون لعروج الذي استغل فرصة الخلاف بين الزيانية والمليانة [4] من أجل ضم حليف له يساعده على الاستيلاء على تلمسان ، إذ أن عروج قد زار دار الملياني واتفق معه سرا ، على عدة أمور ، منها إعلان الملياني وأتباعه تأييدهم للعثمانيين ، بينما تعهد عروج بعدم التعرض للملياني، ولنسله ولمن تعلق به[5].

وقد أشهر هذا التحالف، والتزم به الطرفان طيلة العهد العثماني ، وكان خير الدين باشا قد أرسل من الجزائر هدايا ثمينة إلى الملياني بعد نجاحه في ضم تلمسان ، كما اعترف بابن الملياني خليفة لوالده في رئاسة الطريقة الشاذلية ونشر دعوتها ، ويقال أن حسين باشا كان متزوجا من إحدى حفيدات الملياني .

---

(1) أحمد مريوش ، مرجع سابق ، ص:121.

(2) أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 464.

(3) بعد أن كان إبن القاضي مؤيد لدولة الأتراك إلى الجزائر ، وثار ضد خير الدين وأخرجه من مدينة الجزائر سنة 1520 م مما أدى بخير الدين إلى الانسحاب إلى جيجل ، وبعد 5 سنوات تمكن من الانتصار عليه ، وفرض غرامة على أتباعه .

(4) تذكر بعض الروايات أن الخلاف بين الملياني و الزيانيين كان سببه زيادة نفوذ الطريقة الشاذلية التي تزعمها الملياني، محاولة الزيانيين الحد من نشاطه بإقدامهم على حرقه ، لكنه نجا من ذلك ، مما أدى بهم إلى تنحيته .

(5) أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 465.

ويذكر الشيخ الدين في مذكراته أن شيخ العرب أحمد بن علي بوعكاز الصخري ، ساند الأتراك في حربهم ضد الإسبان سنة 1515 [1] وشاركت قبيلة الذواودة في هذه الحرب بجيشين أحدهما رابض في شرق مدينة الجزائر ، وثانيهما رابض في غرب العاصمة [2] .

وفي قسنطينة نجد أن عبد الكريم الفكون ، قد استماله الأتراك إلى جانبهم من أجل تحقيق نفوذهم في المنطقة ، بعد أن التمسوا منه الموافقة والتحالف معهم [3] ، وقد ساعدهم هذا التحالف على التوغل في الداخل ، وتوفير الطاعة بالمناطق الت الية ، والتقدم نحو الجنوب الشرقي في محاولة لإنهاء تحصن أولاد صولة بجبال الزاب [4] .

وقد كان مقابل ذلك هو حصول عائلة الفكون على امتيازات كبيرة ، خاصة في المجال الاقتصادي ، فتمكنت من الارتقاء في الحياة والسلطان ومن بين هاته الامتيازات ما يلي :

- قيادة بعثة الحج ، مع الحق الكامل ، في اختيار أعضاء القافلة والاست فادة من هذه الم همة ماديا بقدر الإمكان.
- إدارة جميع أوقات الجامع الكبير دون مراقبة ولا محاسبة.
- إعفاء جميع الأوقاف التابعة للعائلة ، وجميع أملاكها في المدينة ، وفي الريف من الضرائب ومن كل الغرامات.
- الإعفاء أيضا من الغرامات والسخرة، وحق دخول المدينة والخروج منها ، وحق توفير الطعام والسكن.
- استفادة العائلة من نيل الهدايا والعطايا العقارية وغيرها ، ومن حق العشر من الزرابي والخشب المحول من نواحي الأوراس إلى قسنطينة ، ومن حق المكلس على أسواق الخضر والفواكه . و من جهة أخرى فإن جميع من يلتجئ إلى العائلة سواء في المنزل أو غيره ، ول و خارج المدينة ، مصون لا يتعرض لأي عقوبة ولو ارتكب أكبر جريمة [5] .

يبدو من خلال علاقة الحكام العثمانيين بعائلة الفكون ، أنها علاقة قائمة على المصلحة الخاصة بكل الطرق ، إذ نستشف ذلك من خلال الامتيازات التي منحت للعائلة ، خاصة تلك

---

[1] أحمد مريوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص ص : 116/115.

[2] المرجع نفسه ، ص:116.

[3] مختار جبار ، مرجع سابق، ص: 130.

[4] محمد أمين بلغيث ، الشيخ بن عمر العدواني مؤرخ للطريقة الشاذلية ، ط2 ، مكتبة الغد للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2007 ، ص:50.

[5] أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص ص: 520 ، 521.

المتعلقة بالأمان المطلق للملتجئ إلى عائلة الفكون ، حتى وإن كان مجرما ، فكيف يقبل رجل دين وصوفي يخاف الله ومتمسك بالإسلام كعبد الكريم الفكون هذا الامتياز ؟.

أما في عنابة فقد تآزرت عائلة ساسي البوني مع العثمانيين ، ومدت لهم يد المساعدة ، إذ توطدت بينهم علاقة حميمة على مرُ الزمان [1] وتتجلى هذه العلاقة من خلال الرسائل المتبادلة بين محمد ساسي البوني ويوسف باشا الجزائري من جهة ، وبين أحمد بن قاسم البوني وأحمد بكداش من جهة أخرى [2]

وفي منطقة الشلف نجد أن الع ثمانيين، قد أتبعوا مع الشيخ محمد بن المغ وفل [3] نفس الطريقة التي اتبعوها مع الشيخ الملياني ، إذ كان للمغوفل نفوذ على قومه وكان من الروحانيين ، لذلك كان أول من قصده العثمانيون في هذه الجهة ، وطلبوا إليه مبايعتهم ومناصرتهم على الزيانيين ، ومباركة حملتهم عليها ، فكان لهم منه ما أرادوا. [4]

ومهما يكن من درجة التأكيد التي أبداها رجال الصوفية، حيال الوجود العثماني في الجزائر فهي مبنية على أساسين :

- ✓ الأول يتمثل في استنجاد الطرقيين بالقوة العثمانية ، التي رفعت لواء الجهاد ضد الحملات الصليبية بهدف التصدي لهذا الخطر ، الذي كان يهدد الكيان الإسلامي في الجزائر ، والذي مثله كل من الثعالبي الذي تحالف مع العثمانيين، وعقد معهم معاهدة لصد الإسبان الذين كانوا متمركزين بصخرة بنيون [5] .

وسالم التومي الذي استقبل عروج أثناء قدومه إلى مدينة الجزائر ، لنصرة أهلها وكذا كل من محمد التواتي وساسي البوني كما سبق ذكرهم .

- ✓ أما الأساس الثاني الذي ارتبط به تأييد السلطة العثمانية ، فهو يتمثل في سياسة التحالفات التي لجأ إليها الحكام، بغرض إحكام سيطرتهم على أكبر عدد ممكن من المناطق وذلك :

---

(1) مختار جيار ، مرجع سابق ، ص:77.

(2) بن عون بن كتو ، مرجع سابق ، ص: 55.

(3) كان ابن المغوفل من مشاهير شلف أوائل القرن العشرين ، اتصل به العثمانيون لغرض مساعدتهم في الاستيلاء على تلمسان ، وطلبوا منه الخ روج معهم ، لكنه رفض أن يذهب معهم ، وأرسل بدله، ولداه مما يدل على علامة الرضا والقبول.

(4) أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 466.

(5) اسم أطلقه الإسبان على مكان يقع في ساحل مدينة الجزائر وعند العرب يعرف باسم حصن الصخرة .

1- إما بإعطائه امتيازات كبيرة وواسطة للمشايخ ، مثل ما حدث مع عبد الكريم الفكون [1] وكذا قبيلة المعاتقة [2] ، التي أعفاها الباي محمد بن عل ي، من الضرائب كضريبة العشور والزكاة .

وحصل آل مقران على وضع خاص ، إذ اتفقوا مع الإيالة في بني عباس في نهاية القرن 17م على توليهم جميع الأخشاب من منطقة بجاية وتحميلها إلى الجزائر ، وفي المقابل يتولون إدارة الإقليم الذي يقطنونه .

وفي سنة 1682[3] اقتطع الداي حاج محمد إقليم مجانة من باي قسنطينة ، ومنح إدارته لعبد القادر بن سيدي محمد أمقران .

2- وإما عن طريق المهادنة أو المصالحة ، إذ أن صالح باي 1725 - 1792 الذي حكم بايلك الشرق منذ 1771 [4] ، انتهج هذا الأسلوب مع الكثير من القبائل المتواجدة في إقليمه، واستطاع بذلك استمالة الكثير من رجال الدين والمرابطين والصوفيين، بعد أن صفى له الجو مع العديد من الأعراش والبطون التي ضمها إليه ، مثل سكان جبال عمور وبلاد الميزاب ومنطقة الأغواط وتقرت .

كما عرف عن يوسف باشا الذي حكم الجزائر ما بين 164 -1650 [5] ، أنه كان من الحكام الذين يقربون العلماء ، ويعفون المرابطين والأشراف من دفع الضرائب، ويهادونهم ويكرمونهم.

وذكر عنه أيضا أنه سافر إلى بايلك الشرق ، واجتمع م ع مراد باي وكبار رجاله وقرب إليه العلماء ورجال الدين أمثال عائلة الحملاوي ، وقد استشارهم في كثير من القضايا[6] .

القسم الثاني : لقد أبدى هذا الصنف من رجال التصوف ، معارضة شديدة على النهج الذي عمل به العثمانيون ، واعتبروه تسلطا ووصفوه بنعوت شديدة ، ومن ثمة أشهروا في وجوههم المقاومة ، ومن أمثلة ذلك :

---

(1) ولد عبد الكريم الفكون سنة 988هـ/1580م عاش مدة 85 سنة – عن أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج2 ، مرجع سابق ، ص ص:519 .

(2) وتضم القبائل الواقعة في غرب الوادي وجرجرة وكانت سلطتها بيد الشيخ سيدي عمار بوختوس الصغير .

(3) عبد الرحمن الجيلالي ، تاريخ الجزائر العام ، ج4 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1982 ، ص:47.

(4) أحمد مريوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص:119.

(5) عبد الرحمن الجيلالي، مرجع سابق ، ص:48.

(6) أحمد مريوش ، مرجع سابق ، ص:120.

ما قام به أحمد بن ملوكة التلمساني ، الذي عارض القائد عروج عند دخوله مدينة تلمسان ونظرا لسياسته أنها عدوان على التلمساني ، ولا بد من التصدي لها وحاربها [1] ، إذ يذكر أبو القاسم سعد الله في ذلك، أن معظم المرابطين في تلمسان ونواحيها، كانوا ضد الأتراك ، ومنهم شيخه موسى اللاتي ، والشيخ عبد الرحمن اليعقوبي [2] .

ومن بين المعارضين أيضا الحسن بن القاضي الذي كان في البداية من المؤيدين ، ثم ثار هذا الأخير ضد خير الدين سنة 1520 م، وتمكن من إخراجه من مدينة الجزائر ، والسيطرة عليها لفترة خمس سنوات ، ثم استرجعها منه خير الدين سنة 1525. [3]

وكذلك حفيده عمر بن القاضي ، الذي كان أيض ا بمنطقة بني خيار ببلاد زوارة [4] ، ودفعه ذلك للتحالف مع الملك الإسباني فليب الثالث في جوان 1603 [5] ، بغرض التصدي للانكشارية لكن المرابط سيدي منصور كشف المؤامرة ، وكان معاديا للتقارب بين عائلة بن القاضي و الإسبان، واستقبل الجيش التركي في منطقة بني حنادشة سنة 1618 [6] ، وتعاون معه على ابن القاضي والإسبان.

هذا وقد عرفت مرحلة عثمان باشا (1766– 1791)[7] تمردات مختلفة ، عدم الطاعة الطاعة والانصياع للعثمانيين . ومن أمثلة ذلك ما أقدم عليه سكان جبل فليسة بمنطقة جرجرة ببلاد القبائل الذين خرجوا عن طاعة الأمير ، ومنعوا الزكاة وحرموا البنات من الإرث[8].

وفي سنة 1789[9] بعث إليهم **عثمان باشا** بفرقة تأديبية، ولكنها وجدت مقاومة عنيفة وانهزمت في الجولة الأولى والثانية ولم تستطع الانتصار عليها إلا في الجولة الثالثة بعد أن عزّز الباشا جنده.

---

(1) أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ص : 467.

(2) المرجع نفسه ، ص ص : 467 ، 468.

(3) يقال أنّ أتباع الحسن قاموا بقطع رأسه وأخذوه إلى خير الدين تذمرا من أعماله الوحشية .

(4) تنتمي قبيلة زواوة إلى منطقة بجاية ، حصلت على وضع قبيلة المخزن خلال العهد العثماني ، كما كانت تقوم بالقوامات للآيالة الجزائرية .

(5) أحمد مريوش وآخرون ، مرجع سابق ، ص:122

(6) المرجع نفسه ، ص:122.

(7) المرجع نفسه ، ص:122.

(8) يمكن اعتبار لجوء سكان منطقة القبائل إلى حرمان البنات من الإرث، بهدف منع انتقال الإرث إلى الفئة التركية، خاصة بعد انتشار ظاهرة مصاهرة فئة المتصوفين والمرابطين.

(9) أحمد مريوش وآخرون، مرجع سابق، ص ص: 122،123.

كما عرفت مرحلة الدايات (1671 – 1830م) مع مستهل القرن التاسع عشر، أخطر انتفاضة شعبية قادتها الطريقة القادرية بقيادة زعيمها ابن الشريف الدرقاوي [1] ، وقد كان من أسباب ودعائم الثورة الدرقاوية:

-السياسة الضريبية القاسية التي فرضت بالقوة على الفلاحين، وأثرها الكبير في تذمر الثوار.[2]

-عداوة ومحاربة بايات وهران لرجال التصوف والطرق الدينية، إذ يذكر في ذلك الناصري أن الداي مصطفى، طالب بتضييق الخناق على الدرقاوية، وأمر بإلقاء القبض على زعيمهم عبد القادر بن شريف، الذي جال الصحراء استعدادا للثورة، أما عن دعائم هذه الثورة فقد تمثلت في سلاطين المغرب الأقصى، بغ رض إضعاف شوكة العثمانيين في الإقليم الغربي من الجزائر الذي كان حلم المغاربة منذ سقوط الدولة الموحدية.[3]

وقد استغرقت ثورة ابن الشريف سنوات عديدة، تمكنت من خلالها من دحر الجند العثماني، والوصول إلى مشارف وهران، لكن هذه الثورة كان مآلها الفشل بعد أن عين داي الجزائر الباي محمد بن المقلش سنة 1805[4] على القطاع الوهراني، الذي رجّح كفّة الميزان لصالح الحكومة المركزية.

وهناك ثورة أخرى كانت متزامنة تقريبا مع الثورة الدرقاوية، ويتمثل في ثورة ابن الأحرش ببلاد الشرق في منطقة الشمال القسنطيني.[5]

وقد وضع ابن الأحرش لث ورته أسلوب الرعاية والترشيد، إذ استقر بزاوية الزيتون بضواحي مدينة جيجل أين طالب بقيام حكومة على حساب بايلك الشرق، وأمر بمهاجمة الحاميات التركية، ووصلت طلائعه إلى ضواحي قسنطينة خلال 1804م واستطاع دخولها والاستلاء على كثير من مخازنها.[6]

---

[1] محمد أمين بلغيث، مرجع سابق ص: 65.

[2] بعد ضعف موارد البقر، وانخفاض الصادرات التي كانت الدولة تدفعها إلى الخارج، أصبح دايات الجزائر في أمس الحاجة إلى تغطية العجز فط البوا بتنويع الموارد الاقتصادية مما بعثهم إلى تكثيف الحملات العسكرية على القبائل من أجل جمع الضرائب.

[3] محمد أمين بلغيث، مرجع سابق،ص ص : 65 – 66 .

[4] أحمد مريوش، مرجع سابق، ص: 124.

[5] محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص ص: 65 –66.

[6] المرجع نفسه، ص : 127.

وخلال السنتين (1806– 1809)[1] تواصلت المعارك من جديد بين ابن الأحراش ومعارضيه في سهول بجاية وضواحيها، ولكنه فشل أمام قوة الباي وجيشه، ولم يجد ابن الأحرش إلا التوجه نحو الغرب الجزائري وتعزيز العلاقة مع الطريقة الدرقاوية، وكان معه حلفاؤه أولاد عطية، لكن العثمانيين استطاعوا إطفا ء نار الفتيل وأخمدوا ثورة ابن الأحرش المتعاونة مع الدرقاويين.

ومن جهتها الطريقة التيجانية، أعلنت هي أيضا معارضتها للسلطة العثمانية إذ قاد شيخها محمد التيجاني سنة 1806[2]، هذا الأخير الذي عزّز علاقته مع سكان منطقة غريس بالقطاع الوهراني، الذي بايعه أهلها سرا ، الأمر الذي أقلق السلطة العثمانية، إذ وقع هجومين بين الطرفين، أحدهما مع باي وهران بمنطقة عين ماضي بضواحي الأغواط، والثاني مع باي التيطري الذي أدى بالتيجاني إلى الانسحاب من الجزائر، مع أهله وأتباعه وخروجهم إلى بلاد المغرب الأقصى.[3]

رغم إخماد ثورة ابن الأحرش وهجرة الشيخ التيجاني، إلا أن المعارضة ضلت سارية في العديد من مناطق الوطن، خصوصا نهاية القرن 18م، فمعارضة رجال الدين والمتصوفة لم تتوقف يوما، إذ أنه أيام تولي حسين باشا آخر دايات الجزائر الحكم منذ 1818م[4]، شهدت هذه الفترة اضطرابات كثيرة في مناطق مختلفة من الوطن، قادتها قبائل ثائرة ومتحالفة مع رجال الطرق، ففي منطقة القبائل مثلا، وقفت اضطرابات خلال أكتوبر من سنة 1823م[5].

هذا وقد قام سكان بجاية بأسر المفتي الحنفي العثماني وجعلوه رهينة، وعندما تدخلت الدولة العثمانية المركزية، اتصلوا بالقناصل الأوروبية لطلب الحماية.[6]

من خلال ما سبق يتضح لنا أن جل الثائرين على السلطة العثمانية، قد ظهروا خلال منتصف القرن 18م، ذلك إذا استثنينا البعض منهم، الذين أيدوا المعارضة منذ بداية ظهور الإخوة عروج على مسرح الأحداث السياسية بالجزائر . والسبب في ذلك هو فقدان الثقة بين الجزائريين والسلطة العثمانية وذلك راجع إلى:

---

(1) محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 66.

(2) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق ، ص ص :509 – 510.

(3) محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 66.

(4) أحمد مريوش وآخرون، مرجع سابق، ص: 66.

(5) المرجع نفسه، ص ص: 129 – 130.

(6) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ج2، ص: 462.

-إرهاق الأهالي حيث انكمشت موارد البحرية التجارية مع مطلع القرن 17م، والتي كانت المورد الأساسي لخزينة الدولة، فكلما قلت موارد القرصنة، كلما لجأت حكومة الأتراك إلى زيادة استغلالها لطبقة الفلاحين الجزائريين، وذلك بزيادة عبأ الضرائب، وكذلك فساد النظام العثماني، وعزلته عن الرعيّة والمجتمع.

-القسم الثالث، كان هذا القسم دوما معتدلا، يكتفي بإعطاء النصائح والتوجيهات للسلطة العثمانية، من دون أن يصل إلى أي تصادم معها، فلم يؤيدوا العثمانيين كل التأييد ولم ينقموا عليهم كل النقمة.

وم ن أمثلة ذلك "**الشيخ العبدلي** " في إقليم تلمسان، الذي كان على علاقة بالقائد العثماني محمد بن سوري إذ كان يعظه ويطلب منه مطالب في صالح أهل البلاد.[1]

أما عن الشيخ الشليحي، فقد كان له دور كبير في تغيير في موقف باي قسنطينة حسن بوحنك اتجاه الأولياء والصالحين، فبعد أن كان عنيدا متمردا عليهم، أصبح بفضله كريما ومتصالحا معهم.[2]

إذ أنه أعطى للمرابط الشليحي قصرا في المكان المعروف باسم الأربعين شرين، الذي أصبح يعرف فيما بعد باسم دار الشليحي، فيما أنشأ له زاوية في أولاد عبد النور وأعفاها من الضرائب.

فكثيرا ما كان العثماني ون يكثرون من الهدايا والعطايا للمرابطين، بهدف استمالتهم وتوظيفهم عند الشدة ضد المعارضة.

الأمر الذي جعل البعض من رجال الدولة يشترون صمت هؤلاء من جهة، والمرابطين بدورهم يرثون الولاة ليسكتوا عن ابتزازهم أموال الناس، والتعدي على حرمات الرعيّة [3]، كما نشير أيضا إلى أن الفساد الناتج عن التحالف بين هؤلاء الحكام، لم يقف عند هذا الحد، بل تعداه ليصل درجة النصب والاحتيال، بغرض الثراء في السلّم الاجتماعي [4]. ومثال ذلك ما فعله أحمد بوعكاز مع أهالي قسنطينة، بعدما أدعى الطريقة والمشيخة، وإقامة الحضرة أمام صمت الإدارة العثمانية.[5]

---

(1) أحمد مريوش، مرجع سابق، ص ص: 129، 130.

(2) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ج2 ، ص: 468.

(3) المرجع نفسه، ص ص:420- 469.

(4) أحمد مريوش، مرجع سابق، ص: 131.

(5) أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق،ج1 ص: 471 .

وهكذا اعتمد العثمانيون بصفة أساسية، على هذا الجناح من المرابطين في محاربة أي محاولة إصلاحية أو تجديدية، أو ثورية مقابل منحهم امتيازات وإعفاءات ضريبية، وتسهيل علاقتهم مع حكومة الأوباق، وأنصار الباب العالي.

ومهما يكن من موقف رجال الصوفية، وعلاقتهم بفئة الحكام العثمانيين، والتي تتميز بالتباين والاختلاف (مؤيد، معارض، وسط) فإن لهؤلاء سلطة سياسية، ونفوذ كبير على المجتمع الجزائري، الأمر الذي جعل حكومة الأتراك، تبدي مخاوفها من هاته السلطة الصوفية، وتحسب لها ألف حساب، فنجدها تلجأ إلى شتى الوسائل من أجل كسب ولائها.

الفصــل السادس

التنظيمات الصوفية الطرقية والمقاومات الشعبية المسلحة (1832-1916)

أولا: شيوخ الطرق الصوفية في الجزائر ودورهم في قيادة المقاومة الشعبية العسكرية

ثانيا: المرجعية الصوفية الطرقية للمقاومات الشعبية (العلاقة بين الطرق الصوفية والمقاومات الشعبية

ثالثا: دراسة أنموذجية لادوار كل من الطرق الصوفية : القادرية، الرحمانية، الشيخية، في مقاومة الاستعمار الفرنسي

رابعا: تأثير خطاب التنظيمات الطرقية على القاعدة الشعبية المقاومة للاستعمار الفرنسي (الشيخ بوعمامة وحركته الصوفية والجهادية نموذجا)

أولا: شيوخ الطرق الصوفية في الجزائر ودورهم في قيادة الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي:

قام شيوخ الطرق الصوفية ورجال الزّوايا بدور كبير في الكفاح، ضد الاستعمار ومقاومة حملات الغزو والاحتلال . كما كان دور دولة المرابطين من قبل على مسرح السياسة عظيما، فقد قاد شيوخ ومقدمو الطرق كالقادرية والرحمانية والسنوسية والدرقاوية والطيبية، كل الثورات التي نشبت ضد الاحتلال الفرنسي في الجزائر وقبلها ، ضد الإسبان والبرتغال والعثمانيين، وكان أتباع الطريقتين الدرقاوية والرحمانية، أشد الناس عداوة للفرنسيين وأكثرهم حربًا لهم.

يذكر السيد حمدان خوجة أنّ شيوخ الطرق الصوفية ، أمروا جميع المواطنين الجزائريين أيام الغزو الفرنسي للجزائر بالتعبئة العامة والوقوف صفا واحدًا للإطاحة بالعاصمة ومقاومة الغزاة. لذلك نجد كل الثورات التي قامت ضد الاحتلال الفرنسي ، من صنع وتدبير وتخطيط وقيادة مشائخ الطرق ورجال الزّوايا،فلبى نداءهم العباد.

كشف دي نوفو "dinovo" وهو من ضباط القيادة العامة في قسنطينة ، وكان يتكلم العربية. في كتابه الإخوان، الصادر سنة 1845، عن الدور الرئيسي للزّوايا في المقاومة الدينية ، أما النقيب "ريتشارد" المتتبع للدوافع العميقة للمقاومة ا لجزائرية، فقد تحدث عن ثورة الظهرة، التي اندلعت سنة 1845 مبرزًا بوضوح الدور المهم الذي قامت به، الجماعات الدينية ، معترفًا بأهمية ما يسميه بالمنظمات الدينية (يقصد الطرق الصوفية)، ومن تقرير المفتشية العامة ، حرر بالجزائر سنة 1864، ويتعلق بالجماعات الدينية، يعترف بالدور الخطير الذي تقوم به الطريقة الدرقاوية فيقول : "لقد كان بفرع المدينة طريقتان: الدرقاوية ، الذين كانوا معادين لنا كل العداء، لأنّ غايتهم كانت سياسية بوجه خاص، أرادوا أن يشيدوا من جديد صرح إمبراطورية إسلامية ويطردوننا، إنّ هذه الطريقة منتشرة جدًا في الجنوب، ومن الصعب جدًا مراقبتهم، لقد كانت ندوات الإخوان سرية، وكانت أغلبية رؤسائهم معروفة."

وفي التقرير الذي أعده الملازم "أبو سري Abo Sori" بالمدينة، بعد ثورة 1864، أكدّ على الدور الذي تقوم به الزّوايا في ميدان التعليم فيقول : " تسعى الزّوايا التي يدير معظمها مقدمون، من مختلف الطرق إلى إفساد عقول الأجيال، المقبلة وذلك، ببث عدم التسامح الديني في قلوب الشباب وحملهم على كراهية الكافر، إنّ مشايخ الزّوايا يختارون في تدريسهم للقراءة ، نصوصا من القرآن معادية لنا، ممّا يحطم فيهم،وبسرعة الشعور الذّي سعينا، لتطوير ه فيهم من

طرف مؤسساتنا، وتعتبر التأثيرات الدينية من ألدّ أعدائنا والتي يجب أن نخشاها وتخطط لها سياستنا، ولقد كانت القبائل ، الأشد عداءًا لنا، هي تلك التي ينتشر فيها التعليم الإسلامي".

وهذا القائد الأعلى "دي توربيل Ditorbil" يقول ما يلي، في تقريره السياسي بتاريخ 4 أوت 1859،"إنّ مبعوثين ، وفدوا من مختلف أنحاء الشرق وينتمون، إلى مجموعة سيدي عبد الرحمن بوقبرين الدينية–الرحمانية– التّي يسكن مقدمها الأكبر سي المختار، بواحة أولاد جلال (بسكرة)، ليسوا غرباء عما يجري. وقد كانت أشغال لجان التجمعات ، التّي شرع فيها من نواح عدة ، في نفس الوقت، موضوعًا لخطبهم ومواعظهم".

لقد كانت السرية التامة التّي تحيط بالزّوايا، وما يجري داخلها، من نشاط شيوخها والتّي لم يستطع الاستعمار بما لديه ، من إمكانيات ، ووسائل الإطلاع عليها، كانت الشغل الشاغل للضباط، المكلفين بمراقبة الزّوايا ، و نشاط شيوخها وطلبتها، أولئك الضباط، الذين كانوا دائمي اليقظة، سيما في المناسبات التي تنعقد فيها الاجتماعات، كالمناسبات الدينية، مثل الحج، أو عندما تقام الأسواق وتتوزع مجموعات من الطلبة بسرعة لجمع الزيارات.

وفي هذا الموضوع يقول ماك ماهون سنة 1851:"يجب على الإنسان أن يقضي حياته كلّها في الزّاوية حتّى يعرف ما يجري فيها وما يقال فيها".

يقول المؤرخ الفرنسي مارسيل إيمري:" بالرغم من أنّ لهذه الطرق الصوفية، صبغة دينية صوفية، فإنّها كانت بالنسبة لدورها الاقتصادي والاجتماعي، أحزابًا سياسية بالإضافة إلى أنّ نظامها الغامض، التصاعدي، قد جعلها جمعيات سرية، من الدرجة الأولى، فقد نظمت حملات دعائية سرية محكمة ضد الفرنسيين، بواسطة اتصالات خفية، إنّ معظم الثورات التي وقعت، خلال القرن"19" في الجزائر، كانت قد أعدت ونظمت ونفذت بوحي من هذه الطرق الصوفية، فالأمير عبد القادر، كان رئي سا لواحدة منها، وهي الجمعية القادرية، ومن بين الجمعيات المشهورة التي لعبت دورا أساسيا، هاما في هذه الثورات : الرحمانية–السنوسية–الدرقاوية–الطيبية".

هذه بعض النصوص المأخوذة من كتب ووثائق فرنسية، تقدم شهادات حية، عن دور شيوخ الطرق الصوفية والزّوايا، في ميدان المقاومة الوطنية، فكّل الثورات الشعبية التي اندلعت في مختلف نواحي القطر الجزائري، كانت من إعداد وتنظيم وقيادة شيوخ الطرق والزّوايا.

فالشيخ محي الدين ابن الشيخ مصطفى الغريسي،مقدم الزّاوية القادرية بالقيطنة، نواحي معسكر، تلك الزّاوية التّي كانت قبلة العلماء والمرابطين، قد شن في 17 أفريل 1832 هجومًا

على دورية فرنسية استطلاعية في ضواحي وهران، وأنزل بها بعض الخسائر، كما وجه إنذارًا لقائد قوات وهران للجلاء عن المدينة، أو الخروج منها للقتال، وكان جيشه مكونًا من مريدي الزّاوية وأتباعها، ويعلن الشيخ محي الدين في نفس السنة الجهاد ، ويعد له جيشا ، من عدة آلاف من المجاهدين ، وتوجه به إلى وهران . ليهاجم قوة فرنسية كانت تعسكر في المنطقة ، وكان معه في هذا الهجوم، ابنه البطل الأمير عبد القادر، وقد أبلى في هذه المعركة، بلاءًا حسنًا، وأوصى الشيخ ، كل القبائل بضرب حصار على وهران، وعدم السماح بمرور المؤن إلى الجيش الفرنسي.

ويكرر الشيخ محي الدين الحملة على وهران، بجيش مكوّن من ألف مجاهد، وحملة أخرى بخمسمائة مقاتل، وكانت خسائر الجيش الفرنسي في هذه المعارك والهجومات كبيرة، واستمرّ الشيخ في قتاله للعدو ومقاومته الباسلة لجيوش الغزو و الاحتلال، رغم تقدم سنه. وذلك بغية تثبيت إرادة الجهاد في مريديه وأتباعه لمواصلة المسيرة من بعده . وكانت زاويته بالقيطنة مركزًا هامًا للتدريب على السلاح.

ويحمل الراية من بعده ابنه الأمير عبد القادر خريج الزاوية القادرية المذكورة ، بعد أن بايعته القبائل في نوا حي معسكر، وما جاورها ليوسّع المقاومة الشعبية، فتعم في عهده كامل أرجاء الوطن، من أقصى الغرب إلى أقصى الشرق، فمن معسكر إلى سبدو فتلمسان، وم ن جبل بني سنوس جنوب مغنية إلى تا قدمت، مليانة، بوغار المدية إلى زاوية بلخروب المعروفة، التّي تنتسب إلى أسرة أحمد بن سالم الفقيه، جنوب شرق الجزائر، ويبسط الأمير سلطان مقاومته على واحات الصحراء، من البيض إلى مناطق الزيبان، وعاصمتها بسكرة، وتمتد إلى منطقة القبائل، حتى شرق مدينة سطيف ، وقد كان توقف مقاومة الأمير عبد القادر ، سببا في اشتعال فتيل الثورات عبر مختلف مناطق الوطن، وك انت كلّها كما قلنا من تحضير وقيادة مشائخ الطرق الصوفية وشيوخ الزّوايا ومريديهم.

وكان من أبرز المجاهدين في جيش الأمير ، الشيخ محمد بن علال ابن الولي الصالح سيدي مبارك، دفين القليعة، وشيخ زاويتها، الذي تولى قيادة جيوش المجاهدين، وخاض بهم كبريات المعارك، في نواحي وهران، واستشهد في معركة الشرق وقطع الأعداء رأسه ووضعوها في حراب من جلد وأرسلت إلى مريديه وأتباعه ترهيبا لهم، والحديث عن هذا المجاهد الشهيد، يقودنا إلى الحديث عن عمه الشيخ محي الدين بن مبارك، شيخ زاوية القليعة، الذي كان من رجال المقاومة الشعبية في منطقة متيجة، والذّي كوّن مع الشيخ علي السعدي سليل أسرة سيدي

السعدي المعروف بالجزائر العاصمة بزاويته الموجودة قريبا من ضريح الولي الصالح سيدي عبد الرحمن الثعالبي، قلت كونا قيادة للمقاومة بمعية المجاهد الحسين بن الحاج محمد بن زعموم ضد الاحتلال في سهول متيجة ، وأعلنوا، الجهاد في جويلية من سنة 1830م على رأس سبعة آلاف مجاهد، واستطاعوا أن يلحقوا جيوش كلوزيل وريثوا خسائر كبيرة، وضربوا عليهم حصارًا، داخل مدينة الجزائر.

وفي شهر يناير من عام 1845 شهدت منطقة الظهرة معركة من المعارك التاريخية الكبرى، التّي أطلق عليها الفر نسيون (انتفاضة الطرق الصوفية)، وذلك لمشاركة العديد من الطرق الصوفية فيها، كالقادرية والرحمانية والطيبية وغيرها، فما كان من جيش الا حتلال إلاّ أن انتقم شر انتقام وبوحشية لم يعرفها ، تاريخ البشرية من عرش أولاد لرياح، الساكن جنوب مدينة تنس، والذّي كان له شرف المشاركة في الانتفاضة المذكورة.

ومن المرابطين المنتسبين إلى الطريقة الطيبية، الشيخ الشريف محمد بن عبد الله المعروف ببومعزة، فقد قام هذا الشيخ المجاهد بثورة، تركت بصماتها في سجل المقاومة الوطنية، ضد قوات الغزو الفرنسي، وقد أعدّ لها باستنفار القبائل والأعراش ، في نواحي الظهرة ، والشلف والونشريس وتعبئتهم لخوض معركة الجهاد المقدس . وقد اتسعت هذه المعركة لتشمل التيطري والحضنة وجبال الديرة نواحي سور الغزلان، ثمّ امتدت إلى نواحي أولاد جلال، حيث وجدت في زاوية المختارية وشيخها الجليل المختار مقدم الطريقة الرحمانية، كا مل الدعم والمساندة المادية والمعنوية.

كان بومعزة كثير التنقل والترحال في مناطق الوطن فمن الحدود المغربية إلى الصحراء، كان يحرّض المواطنين على الثورة ضد المحتلين، ويحثهم على الجهاد والمقاومة، إلى أن تصدت له قوات الاحتلال ، بما تملك من قوة عسكرية.

ومن الثورات التاريخية العملاقة ، التّي فجّرها شيوخ ومقدموا الطرق الصوفية، ورجال الزّوايا ، نذكر ثورة المجاهد الشيخ بوعمامة وهو من أتباع الطريقة السنوسية، وقد انتشرت ثورته عبر مناطق عين الصفراء وتيارت ، وفرندة وسعيدة، وأحرار الشراقة وعين صالح وتوت وقورارة بني عباس وكرزاز. كما يذكر الأستاذ يحي بوعزيز، فإنّ المجاهد بوعمامة ، كان رجل دين متحمس، وكان متأثرًا بدعوة المصلح الإسلامي الكبير، جمال الدين الأفغاني، وحركة السلطان عبد الحميد، التّي كانت تسعى لجمع شتات المسلمين في إطار الخلافة الإسلامية ، فكان

الشيخ بوعمامة يعمل في نفس الاتجاه ، ولتحقيق نفس الأهداف المتمثلة في تحرير الوطن من الاستعمار وإصلاح مجتمعه الذي هو جزء من المجتمع الإسلامي الكبير.

لعبت الطريقة السنوسية ، دورًا كبيرًا في دعم الشيخ بوعمامة، وتشجيعه في ثورته ، كما كانت وراء الكثير من الثوار في مناطق الصحراء . وقد كانت ثورته امتدادًا لثورة سبقتها بقيادة أولاد سيدي الشيخ، التي انطلقت من واحة البيض، حيث توجد زاوية وضريح سيدي عبد القادر بن محمد، المعروف بسيدي الشيخ، وقد استطاع أولاد سيدي الشيخ بفضل مركزهم الديني ونفوهم الروحي ، أن يعطوا لهذه الثورة دفعا قويا جعلها من أهم الثورات التي عرفها تاريخ المقاومة الوطنية.

استطاع أولاد سيدي الشيخ أن يضمّوا إلى صفوفهم ، إخوانهم التيجانيين ، الذين وقفوا إلى جانبهم في خندق الجهاد في معركة عين ماضي التاريخية عام 1869، التّي استطاع فيها القائد سيدي الأعلى بن أبي بكر، أن يجمع حوله 6000 فارس و 3000 من المشاة في معركة استعمل فيها العدو أحدث الأسلحة لأول مرّة.

تتواصل الثورات الشعبية الرافضة للاحتلال ، وتظهر ثورة المجاهد ابن ناصر بن شهرة، وهو من أسرة تنتمي إلى الطريقة القادرية، وقد بدأ يعدّ للثورة سنة 1846، ولكن الاستعمار اعتقله سنة (1851م) ليضعه رفقة نخبة من رجال الأرباع، وأعيانهم تحت الإقامة الجبرية، في معسكر قريبا من بوغار، وكان قد اتخذ من الصحراء، التي كان خبيرًا بها ميدانًا لثورته وعملياته، وهو الذي قال عنه المؤرخ الفرنسي لويس رين :"كان ابن ناصر بن شهرة الملاح الحقيقي للصحراء" وقد لقي من أقربائه وبني عمومته من قبائل المعامرة والحجاج الدعم والتأييد ، كما وجده في الزاوية الرحمانية في نفطة لشيخها ، مصطفى بن عزوز البرجي الطولقي ، تلك الزّاوية التي كانت قبلة الثوار والمجاهدين ، يلجأون إليها عند الحاجة، فيجدون فيها ولدى شيوخها ، كل ما يحتاجون إليه من أنواع الدعم والتشجيع.

تحدث لويس رين عن ابن ناصر بن شهرة ، خلال فترة وجوده بالزّاوية المذكورة فقال :" في نفطة كان ابن شهرة الذي خلف أباه كأغا على الأرباع سنة 1846م ، يقوم منذ 1851، بحرب مستمرة ، ضدنا في الصحراء الشرقية، ولم يترك سنة واحدة ، لم يهاجمن ا فيها أو قبائلنا التّي رضخت لنا".

ويستمر المجاهد ابن شهرة في كفاحه ضد الاستعمار الفرنسي إلى سنة 1875 حين يرغمه باي تونس على مغادرة بلاده، فيختار التوجه إلى بيروت ثم دمشق ، التّي توفي بها سنة 1884م.

ومن الثورات الوطنية ضد الاحتلال، تلك التّي اندلعت سنة 1851م نواحي ورقلة وتقرت ووادي سوف ، بقيادة المجاهد الشريف محمد بن عبد الله، شريف ورقلة والذّي بدأ الإعداد لثورته، من معتكفه في مسجد أبي مدين الغوث بحي العباد، حيث كان يتصل بأتباعه و مريديه، ويظهر من علاقته الوطنية بالشيخ محمد بن علي السنوسي، شيخ الطريقة السنوس ية، والذي كان إلى جانبه في الحجاز ، حيث ساعده في تأسيس زاويته المعروفة بجبل أبي قبيس بمكة المكرمة.

والتّي كانت ملجأ لكلّ الجزائريين المهاجرين والمنفيين من بلادهم، كما يظهر كذلك من المراسلات التي كانت بينه وبين السنوسي، بعد عودته من المشرق وتأييد هذا الأخير ودعمه له في ثورته ضد الاحتلال، يبدو من كلّ ذلك أنّ الشريف محمد بن عبد الله، زعيم الثورة كان سنوسي الطريقة كما أنّ لهذه الطريقة، دورًا بارزًا في الكثير من الثورات، وبعد مبايعته من طرف القبائل المتواجدة في نواحي ورقلة وتقرت على السمع والطاعة، أعلن محمد بن عب د الله الثورة على الفرنسيين، شارك هذا الصوفي المجاهد في ثورة أولاد سيدي الشيخ سنة 1864 وكذلك مع ابن شهرة وبوشوشة والمجاهدين من أولاد خليفة بنواحي تبسة في عمليات المقاومة . وتوفي سنة 1895 بالكاف التونسية.

وفي عام 1864 تنفجر الثورة والمقاومة في الشمال القسنطي ني ، في الزانة وفرجيوة والبابور، بقيادة مقدمي الزاوية الرحمانية، الذين استطاعوا تعبئة الجماهير لمقاومة الاحتلال وبدأوا بقيادة المقدم مولاي محمد بمحاصرة قرية الزغاية وإحراق برج القائد، ثم هاجموا قوات الجنرال بريقو حاكم مقاطعة قسنطينة بالواد الكبير واستمرت الثورة إلى سنة 1865م.

وفي نواحي تبسة بالشرق الجزائري دائما قام أحد المرابطين وهو الشريف عمر بن قديدة بثورة ضد المحتلين سنة 1859، والتف حوله سكان تلك المناطق من أعراش الحراكتة وأولاد سيدي عبيد وغيرهم، وشنّ هجومات عديدة على مواقع جيوش الاحتلال الفرنسي، غير أنّ المحتلين تصدوا له بجيش يقوده الضابط قابي، وبعد معارك ضارية ، استشهد المجاهد بن قديدة وعمره لا يتجاوز الثلاثين سنة، وكان مرتديا الزي العسكري المتمثل في رداء جلدي،

وخوذة نحاسية وتذكر الرِوَايَات ، أنّ الفرنسيين وجدوا بحوزة جيشه العديد من الخوذات النحاسية المجلوبة من الزّوايا.

ومن علماء الزّوايا الذين أعلنوا الجهاد على الفرنسيين، نذكر الشيخ محمد بن عبد الله الذي كان مُدَرِسًا بالزاوية الكرزازية بالقنادسة ، وينتمي إلى الطريقة الطيبية لشيخها الطيب الوزاني.

لقد أعلن هذا المرابط الجهاد في القبائل في الناح ية الغربية حيث اتصل ببني سناسن، وانقاد غيرهم من الأعراش، وقد لبّى جميعهم نداءه وفي طليعتهم زعيم بني سناسن الشيخ الحاج ميمون بن البشير وهو من الوجوه المعروفة في الجهة ويتمتع بين قومه بسمعة طيبة ونفوذ روحي كبير، كما انضّم إليهم الشيخ محمد بن المكي ، الذي كلّ ف في هذه الثورة بالتسليح، وكان تاريخ اندلاعها سنة 1859، بقيادة الشيخ محمد بن عبد الله فألحق بجيوش الاحتلال خسائر كبيرة، لاسيما في معركتي سيدي زاهر، وزاوية سيدي العنبري، اللتين سقط فيهما المئات من جنود الاستعمار.

ونعود مرّة أخرى إلى مناطق الصحراء لنلتقي بال بطل المجاهد، محمد بن التومي المعروف ببوشوشة والذي ينتمي إلى الطريقة السنوسية ، فقد بدأ بوشوشة حياته النضالية بالسجن، ولكنّه تمكن من الفرار منه ليلتحق بثورة أولاد سيدي الشيخ، التي قاوم ضمن جنودها، ثم انتقل بعد ذلك إلى منطقة توات حيث ربط علاقات بالزعيم الدين ي لسكان رقان. وظل ينتقل عبر مناطق الصحراء يدعو إلى الثورة، ويعلن الجهاد، ثم استقرّ به المقام في عين صالح في سنتي 1869 و1870م ، وفيها بويع من طرف قبيلة الشعابنة ، وبعد أنْ أعدّ العدة، توجه بجيشه إلى مدينة المنيعة التي هاجمها في أفريل سنة 1870م واستولى عليها وعلى مدينة متليلي بعد حصار دام عدة أيام، كما هاجم حامية من الجيش الفرنسي في ورقلة سنة 1871 فأنزل بها الهزائم واستولى على المدينة التّي عين عليها ابن ناصر بن شهرة خليفة له، وبذلك استطاع بوشوشة وجيشه تكوين جبهة قوية للدفاع عن الصحراء الجزائرية كما هاجم في و ادي سوف أعوان علي باي ممثل القوات الفرنسية في بلدة قمار ، ثمّ استولى على مدينة تقرت بعد أن شنّ هجومًا على جنود الاستعمار بها وَوَلّى عليها بوشمال بن قبّي أغا.

والخطوة التاريخية المهمة الجديدة بالذكر، هي تلك القيادة الجماعية التّي أنشأها رفقة المجاهدين ابن شهرة ومحمد بن عبد الله ، للإشراف والسهر على تنظيم الثورة ، التي أخذت في الإتساع حيث شملت المنطقة الممتدة بين عين صالح جنوبًا حتّى أولاد جلال شمالاً ووادي سوف شرقًا.

واستمرت هذه الثورة بقيادة هؤلاء الزعماء الصوفيين الثلاثة قوّية، إلى أن جهزّت لها سلطات الاحتلال جيشا بقيادة الجنرال دولا كروا، الذي استطاع بما يملكه من عدة وعدد أن يسترد مدينتي ورقة وتقرت، وأن يقضي على ثورة بوشوشة الذي وقع أسيرا سنة 1874م حيث أودع سجن قسنطينة ثم حكم عليه بالإعدام ونفذ فيه عام 1875.

وهذه ثورة الشيخ الأزرق بن الحاج مقدم الطريقة القادرية، الذي أعلن الجهاد، وقاد المقاومة الشعبية في جبال الونشريس، ووادي الشلف، واستطاع بفضل ما كان يتمتع به من نفوذ روحي في أوساط الجماهير الشعبية، أن يجند عددًا كبيرًا من سكان القرى والمداشر في تلك الجهة، وأن يخوض بهم معارك ضارية، خصوصا معركة خنقة العازر، التي وقعت في 24 أفريل من عام 1864، مع قوات الاحتلال بقيادة الجنرال مارتينو.

كما خاض الشيخ الأزرق ، معارك عديدة في زمورة بحوض وادي الشلف، ليعود بعدها إلى مناطق فليتة، قصد توزيع دائرة المقاومة، ضد قوات الاحتلال والتنسيق مع مجاهدي ثورة أولاد سيدي الشيخ. استشهد هذا الشيخ في 1864م.

وفي عام 1851 ظهر بمنطقة سور الغزلان المجاهد الشريف محمد بن عبد الله المعروف ببوبغلة مولى الساعة ، فأعلن الثورة في بني منصور حيث وقعت معارك ضد قوات الاحتلال ، ثم سار بجيشه إلى جبال جرجرة حيث توجه إليه من العاصمة الجنرال ، روندون بقواته، ومن قسنطينة المارشال ماكماهون بجيش كبير.

ومن تمزقيدة إلى منطقة بني ينّي، حيث قام الشريف بوبغلة بدعوة أهلها إلى الجهاد ضد جيوش الاحتلال ، والدفاع عن الوطن، فلبى دعوته شيوخ الطرق والزّوايا ، والمقدمون والمريدون من أتباع الطريقة الرحمانية.

حمل هذا الصوفي مش عل الثورة ضد الاستعمار إلى غاية 1857م، رفقة المجاهدة فاطمة نسومر، التي نشأت وترعرعت في بيت ينتمي كل أفراده إلى الطريقة الرحمانية، وكان أبوها الشيخ محمد بن عيسى ، مقدما عن زاوية الشيخ الحداد، شيخ الطريقة الرحمانية، وأمّها لالا خديجة التي عرفت باسمها قمة جبل جرجرة الشهيرة.

وفي 1856 وفي جبال جرجرة ، دائما أعلن الحاج عمر الثورة، في نواحي ذراع الميزان ضد الاحتلال الفرنسي، وتعتبر هذه الثورة، دعمًا ومساندة للمجاهد بوبغ لة ، وتم إبرام اتفاق مع الشيخ واعراب في آيت ايراثن ومحمد بن عبد الرحمن، شيخ بني منقور لتكوين قيادة جماعية لجماهير الإخوان الرحمانيين، قصد الوقوف جبهة متوحدة في وجه الغزو الذي كان يحضر

لاحتلال منطقة القبائل، وكانت أولى المعارك في ذراع الميزان، بقيادة الحاج عمر، واستمرت عشرون يوما، ثم تلتها معارك أخرى، ضد قوات الجنرال روندون سنة 1857.

وفي 7 جويلية من نفس السنة، أضطر المجاهد الحاج عمر إلى الاستسلام والنفي مع أفراد أسرته، خارج الوطن حيث استقر بمدينة نفطة بالجريد التونسي، والتّي لجأ إليها العديد من قادة الثورات الرحمانيين، نظرًا لوجود الزّ اوية الرحمانية الكبيرة، لصاحبها الشيخ مصطفى بن محمد بن عزوز البرجي وا لتّي كانت مأوى وملاذًا للمجاهدين، وفي منطقة الأوراس، حيث الطريقة الرحمانية وزاويتها ، نلتقي بالشيخ المجاهد ، سيدي الصادق بلحاج شيخ زاوية سيدي المصمودي بتبرماسين، ومقدم الطريقة الرحمانية بالأوراس، الذي أعلن الثورة سنة 1858م على الاستعمار، وشملت ثورته المنطقة الواقعة من بلدة سيدي عقبة، إلى نواحي منعة والتّي كان من أهدافها الإستراتيجية، مساندة الثورة بمنطقة القبائل وفك الحصار المضروب عليها.

ومن ثورات الأوراس ، ضد الاحتلال تلك التي دعا إليها وقادها المجاهد الشيخ محمد أمزيان من قرية جار الله نواحي تكوت، وكان من إخوان زاوية تيبرماسين الرحمانية، وكان إماما ومدرسا، في مسجد سيدي عيسى بوقبرين، وقد التف حولها من الأعراش أولاد داود الثوابة، وغالبية بني بوسليمان ، وأحمد خدو، وجماعة من بني أوحانة أولاد عبدي، ومن الزّوايا، زاوية بوزينة بقياد ة شيخها المجاهد الهاشمي بن دردور ، وقبل ذلك وفي 1849 قام مقدم الطريقة الدرقاوية، المجاهد الشيخ بوزيان بتكثيف الاتصالات ، وتوجيه الرسائل إلى شيوخ الزّوايا الرحمانية كالهامل ببوسعادة، والمختارية بأولاد جلال، والشيوخ عبد الحفيظ شيخ زاوية الخنقة، والصادق بلحاج باحمد خدة، قصد التحضير لثورة بالناحية.

وانفجرت الثورة بواحة الزعاطشة التابعة لقبيلة عرش البوازيد، والتّي تبعد عن بسكرة النخيل بحوالي 20 كلم، وقد اتسعت هذه الثورة ،فشملت بالإض افة إلى الزاب الغربي، نواحي الحضنة والأوراس، وكانت بقيادة الشيخ بوزيان وابنه (نائبه) الحاج موسى الدرقاوي.

وقد هبّ لنصرة الثورة الشيخ عبد الحفيظ الخنقي، وهو من كبار شيوخ الطريقة الرحمانية وشيوخ زاوية الخنقة، وفي الوقت الذي كانت فيه ثورة الزعاطشة على أشدها يعلن الشيخ محمد بن علي بن شبيرة ، من الشخصيات الدينية المعروفة ، والتّي تتمتع بنفوذ روحي واسع ، يعلن الثورة على الفرنسيين، في نواحي بوسعادة ، فيجد الدعم والمساندة من قبائل أولاد نائل وغيرهم من أعراش الجهة.

وتمكن المجاهد ابن شبيرة ، هذا القائد الديني الثائر من الوقوف ، إلى جانب الشيخ بوزيان ودعمه في ثورة الزعاطشة، تعبيرًا عن وحدة المقاومة الوطنية ضد الاحتلال.

ونعود إلى ا لشيخ عبد الحفيظ الخنقي لنشير إلى تلك المعركة التاريخية، التي قادها الشيخ سيدي الصادق بلحاج ، والخليفة محمد الصغير، وهي معركة بوادي براز، حيث انتصر فيها رجال المقاومة . وتوفي الشيخ عبد الحفيظ الخنقي عام 1850، تاركًا عدة مؤلفات نذكر منها، التعريف بالإنسان الكامل، والجواهر المكنونة والعلوم المصونة، وحزب الفلاح ومصباح الأرواح، والحكم الحفيظة، وسر التفكير في أهل التذكير،وغاية البداية في حكم النهاية.

ولن نغادر منطقة الزيبان، دون الإشارة إلى ثورة العمري، التّي أعلنها وقادها الشيخ ابن يعيش، وتقع الواحة المذكورة بالقرب من مدينة طولقة، حيث انضم إليه المجاهدون من الأوراس وأولاد زيان والصحاري وهم من شيوخ ومقدمي وإخوان الطريقة الرحمانية.

ولا نَنْسَى أن نسجل ثورة الشيخ ابن الحاج المرابط، التي اندلعت سنة 1901، وعرفت هذه الثورة بثورة مليانة والتف حولها سكان قرين عين التركي، تعتبر هذه الثورة امتدادًا لثورة الشيخ بوعمامة، وفي سنة 1906، قام المرابطون من شيوخ الزّوايا، بدعوة الجماهير في نواحي عين بسام ولاية البويرة، إلى الثورة على المحتلين.

ونعود إلى الغرب الجزائري لنسجل ثورة بني شقران والمحمدية، التي قادها الشيخ عثمان الراشدي الأزهري، وهو من مرابطي الجهة وذلك سنة 1914، وكان لهذه الثورة صداها لدى الكتاب والمؤرخين الفرنسيين، الذين وصفوا زعيمها بالمرابط المتعصب.

هذه لمحة خاطفة عن بعض ما قام به شيوخ التصوف ورجال الزّوايا في الجزائر، في ميدان الجهاد والمقاومة ، ولا أريد الاستم رار في الحديث عن هذا الموضوع، الذي لا يتسع له مثل هذا البحث، الذي توخينا فيه الإيجاز ما استطعنا.

من خلال قراءاتنا التاريخية لأدوار التنظيمات الصوفية الطرقية، في الجزائر خلال المرحلة الاستعمارية الممتدة من (1832 إلى 1916م) ، استنتجنا الأهمية البالغة والدور الكبير والفعال لمشايخ الطرق الصوفية ، في تحريك وقيادة المقاومات الشعبية ، ومدى خضوع الأهالي والأعراش والقبائل إلى سلطتهم الروحية، وإيمانهم المطلق ، الذي فيه قداسة واعتقاد منقطع النظير، يقول المستشرق الفرنسي إدوارد دو نوفو "Edward denovo" وكان برتبة لواء في الجيش الفرنسي في تلك الفترة، في كتابه (الإخوان) :" يشرف على كل من هذه الطرق خليفة وهو القائد الروحي . يعّين دائمًا ومسبقا من طرف أسلافه، ويكون ذلك كتابيا أو في اجتماع

كبير، يضم جميع الإخوان يقرون فيه خلافته، يعّين هذا الخليفة في كل مدينة رؤساء يطلق عليهم "المقدمين" أو الشيوخ الذين بدورهم يمثلونه ويسيّر كل واحد منهم زاوية، ويكون بينه وبين هؤلاء اتصالات، توصلهم الأخبار الجديدة والأوامر، بينما يتلقى من جهته محاضر تخص الطريقة، وعروض الأحداث السياسية التي تطرأ في أماكن نفوذهم"[1].

ويقول أيضا في كتابه الإخوان: "ارتبطت نشأة كل طريقة بحلم ديني حصل فيه المرابط من محمد (ص) شخصيا، على وحي الطريق،الذي يجب إتباعه والصورة المثلى في العبادة للتقرب من الله، بعدها ينطلق، في استقطاب وتكوين أتباع ودعاة يلقبون بالإخوان، وهم في ذلك مثل المرابطين، واثقون من الحصول على الغفران، بإت باهم للتعاليم التي نزلت عليه في صورة رؤيا"[2].

ارتبط الأهالي خلال فترة المقاومات الشعبية المسلحة بالطرق الصوفية وهذا الارتباط، ليس وليد هذه الفترة، وإنما يعود إلى تاريخ دخول الحركة الصوفية إلى شمال إفريقيا عموما والجزائر خصوصا.

تطورت الحركة الصوفية، وظهرت التنظيمات (الطرق) وفق تنظيم هرمي دقيق، أساسه الطاعة والولاء التام خاصة بين الشيخ والمريد، وفي نظر الصوفية ومعتقداتهم، أنّ المريد الذي يقول شيخه لماذ؟ لا يفلح أبدًا، فهو كالميّت بين يدي غساله، ومن منطلق الاعتقاد والتصديق للدخول في طريق القوم، يلاحظ المريد و يشاهد بأم عينيه كرامات شيخه، الخارقة للعادة وهي دليل على صلاحه وتقواه ووصوله إلى مقامات عليا، ويجري ذلك على يديه.

قداسة الولي وطاعته وإتباع أذكاره وأوراده، وأقواله وأفعاله، تندرج ضمن قواعد التربية الصوفية وضمن كذلك شروط دخول المريد في الطريق الصوفي، من هذا المنطلق خضع الإخوان أو المريدين أو الفقراء إلى سلطة مشايخهم، داخل التنظيمات الصوفية، فهو يملي عليهم أوامره الدنيوية والأخروية، بصفته يملك سلطة روحية غيبية، تدرك مصالحهم ومنافعهم وتبعد عنهم أضرارهم ومهالكهم . خصائص الشيخ ومكانته في الطريق الصوفي، من أهم القضايا المحورية والجوهرية في بناء الفكر الصوفي، فهو الحامل للبركة والقبول من طرّف الله سبحانه وتعالى، أعطى له هذه المكانة والدرجة العالية ، بتعبده المستمر ومجاهدة نفسه فترات

---

[1] إدوارد دو نوفو، الإخوان، دراسة إثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر، ترجمة وتحقيق كمال فيلالي، دار الهدى،الجزائر، 2003، ص25.

[2] المصدر نفسه،ص24.

طويلة، حتّى منح الفتح وأعطى له الإذن بتأسيس طريق مبني على ذكر معيّن ، الهدف منه تربية العباد وتوجيههم إلى الله.

التنظيم الصوفي الطرقي يخضع لهرمية أساسها درجة التعبد ومجاهدة النفس، من خلالها يتدرج المريد في الرتب الصوفية وأعلاها القطب أو الغوث، وهذا الترتيب وظيفي وعملي داخل الجماعات الصوفية باعتبارها حكومة باطنية، يتقاسم أفرادها الوظائف والمهام ، كل على حسب مقامه في الطريق الصوفي، فالتعاليم الصوفية متعددة بتعدد الطرق الصوفية وهدفها واحد، هو عبادة الله وتنقية القلب من الأمراض والعلل الدنيوية، حتّى يصبح طاهرًا ونقيا وهذا كلّه من خلال التطبيق الفعْلي والعملي لتعاليم الطريق.

تؤثر القيادة الروحية الصوفية (مؤسس الطريقة أو خل يفته)، في الجماعة الصوفية (المريدين أو الأتباع أو الإخوان ، الفقراء ...) تأثيرا ظاهريا وباطنيا . وفي هذا الصدد يقول إدوارد دو نوفو في كتابه الإخوان :" في بلد تتقارب فيه المسائل العقائدية والقضايا السياسية إلى حد كبير جدً، حيث ترتبط الأولى بالأخيرة ارتباطًا وثيقا، فكرنا أنّه بالإمكان الكشف ولو عن قليل من الضوء حول مختلف الجماعات الشعبية التّي وجدت من منظور ديني، وللوصول إلى هذا الهدف ، بحثنا عن هذه الجماعات التّي تقتسم فيما بينها السكان المسلمين، لشمال إفريقيا وعن الأشخاص الذين يسيرونهم ويحركون وجدانهم، ونحن نعرف، أنّ تأثير هؤلاء على إخوانهم خصوصا على أولئك الذين يتبعون تعاليم الطريقة الواحدة قوي جدًا"[1].

ويقول أيضا: " إنّه من الأحسن في هذه الظروف، التّي تتخللها من فترة لأخرى مقاومات جزئية، البحث عمّا إذا كان مختلف زعماء الثور ات ليس لهم علاقة بالجمعيات الدينية المسماة بالإخوان، من الأجدر أن نتحقق أيضا من هؤلاء الأشراف، الذين يفدون باسم الرسول، بين فترة وأخرى مدعين أنّهم من نسبهِ لتحريك بعض الشعوب البائسة والزج بها في ملزمات مخاطر الحرب، بقي أن نتساءل هل هؤلاء هم زعماء الإخوان أم لا؟ على هذا الأساس، يجب سبر الجانب السياسي، لهذه الجمعيات (يقصد الطرق الصوفية) التي غالبا ما أنتجت بين الأشخاص، علاقة ذاتية تمنح إمكانية اتصال سريعة، تكاد تكون خارقة للعادة، ونعتقد أنّ جمعيات الإخوان هذه، أصبحت تلعب دورًا ذا أهمية كبيرة ، في المسائل الس ياسية بالوسط والغرب ونعتقد أنّ ندائنا لجلب انتباه السلطة حول هذه النقطة يعتبر مبادرة جادة"[2].

---

(1) إدوارد دو نوفو، المصدر السابق،ص23.

(2) المصدر نفسه،ص23-24.

فالقائد الديني الصوفي (شيخ أو خليفة أو مقدم) ضمن طريقة معينة، له قدرة كبيرة على التأثير بفعل مكانته ومنزلته المتميزة، ضمن جماعته، فخلال المقاومات الشعبية ا لمسلحة، كانت لهذه القيادة نفوذ روحي ، داخل جماعات الطرق ، جسدته عملية النّداء والالتفاف حول الثورات الشعبية، التي حدثت خلال فترات تاريخية متعاقبة.

قراءة في ثنائية الشيخ والمريد في الطريق الصوفي:

تقودنا هذه القراءة إلى توضيح سلطة المشايخ على المريدين، من خلال التطرق إلى خصائص الشيخ وصفاته في الطريق الصوفي، وإدراج ه ذا الْعُنْصُرْ له علاقة بمحتوى فصلنا وهو الدور الكبير للمشايخ في المقاومات الشعبية الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي، مكانته م ، طاعتهم من طرف مريديهم ، من منطلق شروط وقواعد ذلك ، حسب العرف الصوفي ، ولأنّ القاعدة الشعبية لتلك الثورات هم مريدو الزّوايا.

يحمل الطرف الآخر في ثنائية الاقتداء ، اسم المريد والمريد هو " المتجرد عن إرادته ، أو الذي صح له الابتداء ودخل في عباد الله المنقطعين إليه، وقيل الذي له الابتداء ولم يرتسم بحال ولا مقام"[1].

وفي مقام آخر " السالك المبتدئ الذي لا يرى له وجودًا ولا عملاً "[2]، أقرب تعريف إلى الفهم هو الواقف عند كون المريد هو "السالك"؛ ذلك أنّ أول شروط العلاقة بين الشيخ والمريد هو التحكيم بالنسبة للثاني إزاء الأول، والتنازل له عن الإرادة .

إنّ أوضح خاصية لعلاقة الشيخ بالمريد، هي التبعية المطلقة من الثاني إزاء الأول، وقد عبّرت كتب التصوف عن هذه التبعية المطلقة بعدة تعابير، فزمام نفس المريد بيد شيخه [3]. وشرط المريد "أن يكون معه (مع الشيخ) كالميت بيد غساله أو كالبهيمة المملوكة، تحمل ما حملت ولا تبالي إذا اهملت"[4].

يضاف إلى هذا التسليم المطلق، ضروب من التقنينات في باب معاملة التلميذ لشيخه وأول التقنينات ، أن يكون تفكير المريد على الدوام في شيخه ومصلحته " فلا يتفكر إلاّ فيها ولا يجري إلاّ لها، حتّى تكون حَرَكَاتهُ وسكناته وعلانيته ، حضورًا وغيبةً، في مصالح ذات الشيخ

---

(1) سعيد بن أحمد بن إبراهيم، الإنالة العلمية والرسالة العملية في طريقة الفقراء المتجردين من الصوفية (مخطوط) الرباط،1795،ص100.

(2) محمد بن أحمد بن أبي الفضل الأنصاري،النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب، (مخطوط) ، الرباط، ص46

(3) علي الفاسي، الأنيس المطرب القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس،الرباط، 1172،ص47.

(4) المصدر نفسه،ص126.

وما يليق بها "[1]. أما في باب المعاملة ، فيتعين على المريدين، حبس الرّكاب للمشايخ إذا ركبوا، والمشيُ مع ركابهم ، وتقديمهم في الكلام، والسكوت بحضرتهم وتقديمهم في العطاء، وإسناد المخدات لهم في جلوسهم وإعداد السجادة لصلاتهم [2] وألاّ يتقدم المريد أمام شيخه وإنمّا يمشي خلفه تأدبًا"[3].

وقد حدد الصوفية في آداب المريد بالشيوخ ، خمسة وعشرين نوعًا : خمسة منها في حال الجلوس وخمسة في حال الغيبة وخمسة في حال ذكره وخمسة في حال صحبته، فأمّا الخمسة التي في الجلوس، فهي السكينة والوقار والهيبة والحياء والخوف، والخمسة التي في حال الغيبة عنه، فهي المراقبة نحوه والافتقار إليه ، والتواضع والاستمساك بعنايته، والمداومة على ذكر فضائله، في قلبه بالتعظيم ؛ والخمسة التّي في حال ذكره ؛ فهي النظر إليه ، والرجاء فيه والاستبصار ببركته ، والنظر فيما بينهما من العقيدة، والخمسة التي في حال الصحبة ، فهي مداومة الحب ومداومة الشوق ، والحمق نحوه، والهياج والانذهال من الاشتياق إليه[4].

ونعتقد أنّ أهم ما أقر المشايخ ، من قواعد هي تلك المتمثلة في "تنزيه الشيخ عن الخطأ" ذلك أنّ رتبة الشيخ تأتي بعد الله والرسول، " فحق الله باعتقاد الكمال وحقّ النبي صلى الله عليه وسلم باعتقاد عصمته، وحق الشيخ بالتزام أتباعه في طريقته ، واعتقاد طاعته فيما يشير به[5]. ومنطلقهم في ذلك، أنّ تصرف المشايخ عن إذن وبصيرة، ولهم في تصرفاتهم وعباداتهم، دقائق لا يعرفها إلاّ من هو منهم : واعتبارًا لذلك ، فواجب المريد، أن لا يعترض على شيخه بباطنه ولا بظاهره، وإذا كانت القاعدة العامة في هذا الباب، هي عدم الاعتراض[6]، الاعتراض[6]، فإنّ العادة ، جرت باتخاذ بعض الاحتياطات، فلا طاعة إلاّ بعد أن يعرف الشيخ الشيخ حق المعرفة، وأنّه على صراط مستقيم [7]، والذي يذهب إليه أنّ الشيخ امتاز عن الناس بأمر واحد : وهو ما خصه الله تعالى من المعارف ومنحه من الفتوحات، ومع ذلك فالمخالفة (مخالفة الشرع) أن ظهرت عليه ، فإنّما هي بحسب ما يظهر لنا لا في الحقيقة [8]. كل هذه

---

(1) المصدر السابق ،ص127.

(2) المصدر السابق ،ص135.

(3) المصدر السابق ،ص140.

(4) علي الفاسي،المصدر السابق،ص25.

(5) السوسي، أجوبة الكتاني(مخطوط)،الرباط،ص171.

(6) بن عطية،مصدر سابق،ص85.

(7) السوسي،المصدر السابق،ص11.

(8) المصدر السابق ،ص189.

الأخلاق الصوفية ، جعلت للشيخ على المريد السلطة التامة، ويظهر تطبيقها في مصطلح الإذن، الذي يعني ، ألاّ يأتي المريد من أمر دينه ودنياه شيئًا ، إلاّ بعد إذن شيخه له فيه[1].

بدأت معظم المقاومات الشعبية ضد الاحتلال، تحت تأطير الطرق الصوفية منذ بدايتها (1832م)، إلى نهايتها تقريبا سنة 1916م، وكان مشايخ الطرق ومريدوهم ، هم وقود هذه الثورات ، فالمتصفح لتاريخ المقاومات في الجزائر، يجد أسماء هذه الانتفاضات متع لقة برجال الزّوايا والطرق الصوفية في معظمها.

القيادة الروحية الزّمنية الصوفية، في فترات الثورات الشعبية، أثرت في محيطها الاجتماعي القبلي والمحلي وحتّى الوطنّي، بفعل حضورها التاريخي المتمّيز في الذاكرة الجماعية وبفعل نشاطها وإنتاجها النصّي الديني وكذلك بمشا ركتها في هندسة الهوية الوطنية، من خلال اعتمادها الأسلوب التربوي والذي كان منطلقه الدين الإسلامي.

احتلت منظومة التصوف في الجزائر ، قدسية متميزة، وأعطى المجتمع لهذه الأخيرة قواعد وممارسات سلوكية، أصبح مع مرور الزّمن من الموروث الحضاري يخضع لسلطة المؤسسة الدينية والمتمثلة أساسا في الزّاوية التّي تعتبر المجال الخصب والحيوي في عيش التجربة الصوفية.

نتجت عن قدسية الظاهرة الصوفية في الجزائر، خلال المرحلة العثمانية وما بعدها ، ظهور فضاء رمزي، متجسد في الممارسة الشعائرية، لدى المجتمع الجزائري المبني أساسا على العشائرية والقبلية، وأصبحت لديه التنظيمات الصوفية ومكوناتها من الأشياء المقدسة التي يخضع لها خضوعًا تمليه الظروف الاستعمارية وبغية منه في التحرر . فوجد في هذه المؤسسات الدينية، الفضاء الرحب والمناسب، للمحافظة على شخصيته وتاريخه.

رجال الدين المتصوفة (المشايخ الذين تزعموا الطرق الصوفية في تلك الفترة)، الذين ظهروا في مختلف جهات الوطن، كان لهم دور كبير وحضور قوي داخل التنظيم الاجتماعي الذي كان أساسه قبلي، ولقد كان لهؤلاء المشايخ ، وهم زعماء روحيون، أشرفوا على تمثيل طرقهم الصوفية، التّي تنتسب في معظمها إلى مؤسسيها الأصل يين، فتوارثوا الزعامة الروحية فكانت لهم كلمتهم ونفوذهم على أعراشهم وقبائلهم.

أقبل الجزائريون بشكل ملفت على دخول الطرق الصوفية، فاحتضنها المثقف والتاجر والحاكم، وذلك قبل قدوم الأتراك، وخلال مرحلة حكمهم للجزائر خصوصًا، حيث شجع الحكام

(1) ابن عطية ،المصدر السابق، ص91.

الأتراك هذه الطرق لأهداف سياسية، وقد نهضت الطرق الصوفية وزواياها بدور اجتماعي وسياسي رائد، كما أكدّت حضورها القوي ، في مواجهة الاحتلال الأجنبي وخاصة الاحتلال الفرنسي.

إنّ ما يجمع الطرق الصوفية، على اختلافها هي تلك الخصائص والأهداف النبيلة التي تكسبها بعدًا اجتماعيا وتضامنيا وإنسانيا، فهي قد جمعت فئات الناس المختلفة، ووحدت بينهم عبر مراحل تاريخية طويلة، وبثت فيهم قيم التضامن والتسامح وحب الخير، وقد اتسمت الطرق الصوفية بالمرونة في مبادئها وتعاليمها، حتّى يتسنى لها التلائم مع أفكار الناس، في كلّ مكان وزمان واستقطابهم كأتباع لها، كما ا تسمت بجمعها بين علمي الظاهر والباطن، الأمر الذي مكنّها من الموازنة بين الحياة المادية والحياة الروحية.

لعبت الطرق الصوفية دورًا مُهِمًا في التربية والتعليم، وتلقين كتاب الله والسنة النبوية لفئات عريضة من المجتمع، ونهضت بذلك بمهمة الدولة المركزية، التّي كانت منشغلة بمواجهة القوى الأوروبية الغازية، وامتد نشاطها إلى نشر الإسلام بالطرق السلمية بين الشعوب الوثنية وإلى الجهاد ضد الغزاة وحركات التبشير والتنصير، وقد أرجع كثير من الباحثين المقاومة الشديدة التّي واجهت الجيش الفرنسي، إلى انتماء الناس إلى هذه الطرق الصوفية، التّي كانت تحمس للجهاد وتدعوا للمقاومة، وفي هذا الشأن يقول الباحث الفرنسي أشيل روبير : "إنّ كل سكان الجزائر، كانوا ينتمون إلى الطرق الصوفية، وهم بذلك يشكلون جيشا صلبًا متدربًا بمهارة، ومستعدًا دائمًا للدفاع على البلاد ضد الأوروبيين ". وقد اهتم الكتاب ا لفرنسيون بالبحث في شؤون الطرق الصوفية، قصد التعرف على المجتمع الجزائري وإخضاعه للسياسة الفرنسية، وأهم هؤلاء الكتاب السيّد لويس رين، الذي ألّف عدة كتب في الشؤون الجزائرية والذي كان مستشارًا للحكومة العامة، فقد ألّف كتابًا مهمًا حول الموضوع عنوانه "مرابطون وإخوان" نشره عام 1884، وذكر فيه أنّ عدد الزّوايا المتواجدة في الجزائر تقدر ب 355 زاوية، وأنّ هناك 1955 مقدما و 167019 من الإخوان أو المريدين المعروفين لدى الإدارة الفرنسية، وهم منظمون ومنضبطون تحت لواء هذه الطرق الصوفية.

حقق تماسك هذه الفرق فيما بينها إلى خلق جبهة موحدة، كما لكل طريقة وزنها وخطرها خاصة إذا كان شيخها مشهورًا وسمعتها قوية، ولها الكثير من الأتباع والأموال، فقد كانت تخيف الحكام سواء العثمانيين أو الفرنسيين، مثلما كان الحال بالنسبة للطريقة الدرقاوية التّي ثار زعيمها ابن الأحرش على العثمانيين، وثورة التيجانية وهجومها على مدينة معسكر وتمردها

في عين ماضي، وهذه الطرق الصوفية هي التّي واجهت الاحتلال الفرنسي، وتولت راية الجهاد بعد استسلام السلطة المركزية ، وهزيمة جيشها الرسمي، فكان الحاج سيدي السعدي في المتيجة والحاج محي الدين ، وابنه الأمير عبد القادر في الغرب الجزائري... وأسماء أخرى من شيوخ الطرق الصوفية، قادوا العديد من الثورات الشعبية.

تفطن الاحتلال الفرنسي لأهمية هذه الطرق الصوفية في وقت متأخر، وذلك بعد أن ألّف الضابط "دي نوفو" كتابه "الطرق الصوفية عند مسلمي الجزائر" فوضعت الإدارة الفرنسية مخطط لتشتيتها وضرب صفوف الطريقة من الداخل، واستعمال العصا والجزرة معًا، وسياسة الإغراء والقوة، وفي هذا الإطار اجتهدت في تفتيت وحدة الطريقة الرحمانية بعد النجاح الذي حققته في ثورة 1871، وهو المصير ذاته الذّي عرفته القادرية والدرقاوية ، وقد أعلن في عام 1897 أنّ الطريقة الرحمانية مزقت إلى خمس وعشرين فرعًا لا يعترف أحدها بالآخر، وأنّ الطريقة الدرقاوية تفرعت إلى ثمانية فروع، والقادرية إلى ستة فروع على الأقل، وكان للتيجانية فرعان متنافسان في الجزائر، وثالث في المغرب.

نهضت قيادة المرابطين والطرق الصوفية ، بدور ريادي في مواجهة الاحتلال الفرنسي، في الوقت الذي تخاذلت فيه السلطات الزمنية، الممثلة في الزعماء العثمانيين وحلفائهم، وقد كان الواجب الديني يحث على رفع راية الجهاد ضد الغزاة، كما أنّ تمسك السكان بالطرق الصوفية كان يدفع بهذه الأخيرة لأن تتحمل مسؤولياتها، وإذا كان المجتمع الحضري والطبقة السياسية قد تخلوا عن خيار جهاد الفرنسيين ، فإنّ الريف الجزائري الذي كان مواليا للطرق الصوفية، هو الذي تولى مهمة الدفاع عن الدين والعرض ورفع راية الجهاد في وجه المستعمر، وكان طبيعيا من خلال تتبع سلسلة المقاومات الشعبية ، أن نجد قادتها ومحركيها الأساسيين هم شيوخ وأتباع الطرق الصوفية والمرابطون.

هب رجال الطرق الصوفية لمواجهة الفرنسيين ، منذ الأيام الأولى لسقوط مدينة الجزائر، وجندوا ورائهم سكان منطقة المتيجة لمحاصرة الجيش الفرنسي، وإرغامه على الخروج من المدينة، وأهم شخصية صوفية لعبت دورًا مهما في قيادة الثورة هي شخصية الحاج سيدي السعدي، والذي كان قيّما على زاوية عائلته بمدينة الجزائر، وقد فاجأه نبأ الاحتلال وكان خارج المدينة فعزم على تنظيم ثورة عارمة جنّد لها شيوخ الزّوايا ورؤساء القبائل ، وعلى الرغم من كفاءته وخبرته فقد كان طبيعيا أن يستغل الرؤى الصوفية، فقد أنبأ أتباعه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد أعطاه في منامه راية الجهاد، وأخبره بقرب انهزام الفرنسيين وخروجهم من

الجزائر. وكانت هذه حجة قوية لإقناع السكان وتجنيدهم للجهاد تحت رايته، وقد ربط الاتصال بالزعماء الدينيين، فآزره شيخ زاوية المعاتق ة علي بن موسى ، وشيخ قبيلة فليسة محمد ابن زعموم، وسانده بعد فترة أغا العرب محي الدّين ابن المبارك شيخ زاوية القليعة، واستطاعت مقاومة المتيجة، أن تحقق نجاحات عسكرية باهرة، وأن تفرض حصارً ا محكمًا على الفرنسيين داخل أسوار مدينة الجزائر، وإن كانت القوات الفرنسية، استطاعت أن تلحق الهزيمة بالثوار إلاّ أن أغلب الزعامات ، التحقت بصف مقاومة الأمير عبد القادر خلال سنت ي 1833–1834م، وتقوت أكثر عندما ع يّن الأمير، الحاج السعدي خليفة له على منطقتي المتيجة وزواوة، حيث واصلت محاصرتها للجيش الفرنسي ، وجندت ورائها الجم اهير الواسعة، وضربت على أيدي الزعماء السياسيين، الذين قبلوا بمناصب العدو.

كان مبدأ الجهاد الذّي نهض به محي الدين وابنه الأمير عبد القادر ، يستند إلى الدفاع عن دار الإسلام ومجاهدة الكفار، وكان لابد لهما من سلطة ليجيبهما الناس، إنّ الأمير عبد القادر لم يكن من رجال السلطة العثمانية، ولم يكن زعيم قبيلة كبيرة تكسبه السلطة ؛ وإنّما بويع أميرًا للمؤمنين كون والده كان شيخًا لطريقة صوفية هي الطريقة القادرية ، وكان يحظى بمكانة وسلطة روحية قويّة، أهلته لأن يقصده زعماء القبائل ليقودهم في الجهاد، بعد أن تخلى الأتراك عن مجاهدة الغزاة الفرنسيين، غير أنّ الأمير عبد القادر تصرف بعد مبايعته كرئيس دولة وليس مجرد شيخ زاوية ، وأراد أن يوجه الشعب الجزائري ويشيد مؤسسات الدولة ، التي تحتضن مريدي الطرق الصوفية وغيرهم، وفي الوقت ذاته ، وظف الأمير الطرق الصوفية ، لخدمة مشروع الدولة ومقاومة المحتل، ونجح في ذلك إلى حد بعيد، ومثال ذلك، تحالفه مع شيوخ الرحمانية في زواوة خير دليل على ذلك.

سيظهر بعد سقوط قسنطينة عام 1837 وبشكل جلي تخاذل السلطة الزمنية في أمثال المقرانيين وأولاد بن قانة ونهوض الطرق الصوفية بمهمة المقاومة، ولاسيما الطريقة الرحمانية التّي تحالفت مع الأمير عبد القادر، إلى غاية انهزامه عام 1847، وتوالت بعده حمل لواء المقاومة في منطقة القبائل ، إذ شاركت زوايا الطريقة في مختلف الثورات التّي عرفتها زواوة بدءًا بثورة بومعزة إلى ثورة الشريف بوبغلة إلى ثورة فاطمة نسومر، وكان دورها أبرز في انتفاضة عام 1871، حيث أعطى الشيخ الحداد لثورة المقراني بعدًا روحيا وعضّدها بأتبا عه الكثيرين، وساهمت فروع الطرق الأخرى في الثورات الشعبية ، فخاض مصطفى ابن عزوز وأبنائه ثورات متواصلة ضد الاحتلال الفرنسي ببسكرة، ونظّمَ الشيخ محمد أمزيان ثورة الزعاطشة

عام 1849، وقَادَ الصادق بن الحاج ثورة في الأوراس، والشيخ عبد الحفيظ ثورة في خنقة سيدي ناجي...

كان للطريقة الدرقاوية دور ا مهما في رفع لواء المقاومة، وذلك على الرغم من تردد شيخها العربي بن عطية ومسالمته للفرنسيين، فقد سجّلَ الشيخ موسى الدرقاوي مواقف بطولية وهو يجاهد بنواحي الغرب والوسط الجزائري، إلى أن استقر به المقام بواحة الزعاطشة التي استشهد بها عام 1849م.

أسهمت الطريقة الطيبيّة ، التّي كانت تنتشر في الغرب الجزائري ، في الجهاد بفضل الشريف بومعزة الذّي قاد ثورة عارمة بالشلف عام **1848**، وكذا بفضل ثورة بوعمامة بالجنوب الوهراني، واعتبرت الطريقة السنوسية من أخطر الطرق الصوفية الثائرة على الفرنسيين خاصة في الصحراء، وقد ظهرت الطريقة في ليبيا، وامتد تأثيرها إلى الجزائر، نهاية القرن التاسع عشر، وآزرت ثورة شريف ورقلة محمد بن عبد الله وثورة ناصر ابن شهرة، وقدمت الدعم لثورة الهقار خلال الحرب ا لعالمية الأولى وأصبح مقدموها يجوبون الصحراء ، ويبعثون الرعب في صفوف الفرنسيين.

نسجل عمومًا أنّ المواطن الذي خاب أمله في الزعماء السياسيين، بدأ يبحث عن منقذ لبلاده، ووجد بعد عام 1847م في الطرق الصوفية، خير منقذ، فارتمى في أحضان الصوفية ليعيش في عالم الروح و عالم التخيلات هروبًا من الواقع الصعب الذي أصبحت عليه حال البلاد، وهذا ما يفسر تعلق المواطنين بالطرق الصوفية عند أغلب الباحثين، لتعاليمها ومطالبها مذعنين لها، حتّى قيل عنهم التعبير الشهير "ما يأمرني به الشيخ أعمله، ولو أمرني بالإفطار في رمضان لفطرت".

لكن الخلاص المأمول لم يتحقق ، لأنّ شيوخ الطرق الصوفية والمرابطون والأشراف فشلوا في مقاومتهم الواحد تلو الآخر، وعلى الرغم من ذلك بقي تمسك المواطنين بالطرق الصوفية قائمًا ، وقد أرجع الباحثون ذلك إلى التأثير البالغ، الذي كان يفرضه المتصوفة، وإلى اليأس الذي أصبح عليه حال الشعب، وفي هذه الظروف استطاعت الإدارة الفرنسية ، أن تنفذ مخططاتها بتدجين بعض الطرق الصوفية وكسبها إلى صفها.

ثانيا: المرجعية الصوفية الطرقية للمقاومات الشعبية (العلاقة بين الطرق الصوفية والثورات الشعبية):

بعد تدمير كيان الدولة الجزائرية، وطمس مؤسساتها ورموزها خلال أقل من سنتين من الاحتلال، ولم يبق في ساحة المواجهة سوى شبكة الزّوايا المنتشرة عبر القطر، وأغلبها كان موجودًا في الأرياف وأطراف المدن ، وينتسب الكثير منها إلى الطرق : القادرية، والرحمانية والسنوسية، والدرقاوية، التي انطلقت منها الانتفاضات ضد الاحتلال بقيادة شيوخها ومريديها.

تمتع شيوخ الزّوايا بمكانة ومهابة واحترام ، كان تقريبًا محل إجماع مواطنيهم ، لا يرجع ذلك إلى ثروتهم أو لسلطة ردعية مخيفة فلم يكن لهم شرطة ولا درك يحاسب ويعاقب، بل حصلوا على ذلك ، أولا لورعهم ودعوتهم للخير ، والترغيب في المعروف و النهي عن المنكر بالتي هي أحسن، وثانيا لتنظيمهم الداخلي الجيّد ، والمتفتح على المجتمع المدني والجماعات المحلية ، كما نقول اليوم.

تقوم شبكة العلاقات بين الأعضاء المنتمين إلى الزّاوية على رابطة روحية تلزم الجميع بالتضامن والتآزر في السراء والضراء، ويتم ترسيخها دوريًا في مجالس الذكر ومواسم الزيارة لمقام الشيخ أو ضريحه ، الهدف من تلك التظاهرات الجماعية ، تعزيز الرابطة الروحية والإحساس بالأخوة كما جاء في أية الذكر الحكيم ، **(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)** وهي في جوهرها روحية اجتماعية، ولا تمت بصلة إلى طقوس الدروشة والشعوذة، التي شوهتها وحولتها إلى استعراضات فلكلورية، بلا مضامين روحانية ولا رسالة اجتماعية.

لقد صعب على قادة الاحتلال ، السياسيون والعسكريون وخبراؤه المتخصصون في شؤون الأهالي، فهم تنظيم ونفوذ الزّوايا في جزائر العقود السبعة التّي أعقبت الاحتلال، كما نلاحظ ذلك في مجمل تقاريرهم ودراساتهم ، التّي نورد عينة معبّرة عنها كما وردت في توصيف الباحث الفرنسي "م إمري" يقول: " بللرغم من أنّ لهذه الطرق الصوفية صبغة دينية، فإنّها كانت بالنسبة لدورها الاقتصادي والاجتماعي، أشبه بأحزاب سياسية تستند إلى نظام غامض وتدريجي محكم، إنها منظمات سرّية تؤجج العداء ضدنا، وتعبئ الناس باتصالات خفية ، وبين عشية وضحاها يتمردون علينا ويعلنون الجهاد تحت راية محمد (ص)".

إنّ شبكة الزّوايا وخاصة تلك التّي تنتمي للطرق الصوفية الأربعة، التّي أشرنا إليها كانت مجالاً مهيأً أصلاً للمقاومة، وتبني المنهاج الرباطي، أو الجهاد وتراثه العريق في الجزائر.

من المهم في دراسة شبكة الزّوايا ، وكيفية تداولها على المقاومة في مختلف مناطق الوطن، اكتشاف نوعية العلاقات التي تربطها وكيفية الاتصال بينها جنوبًا وشمالا، والتعرف على وتيرة الانتفاضات التي قدّرها خبراء هيئة ا لأركان الفرنسية بحوالي انتفاضة كلّ عشر سنوات، وأرجعوها إلى ما سموه بنظرية التمرد.

تفطنت إدارة الاحتلال لخطورة تنظيم الزّوايا ودورها في تأجيج المقاومة وقيادتها، وعملت في وقت مبكر على شلها وتحطيم بنيتها التنظيمية ، وشكلت ما يعرف باللجنة العلمية حول المقاومة الجزائرية، وتخصص أحد أعضائها وهو النقيب دو نوفو (De neveu)، بدراسة أشكال التنظيم في كل طريقة ، وقدم سنة 1845، نتائج المسح الذي قام به تحت عنوان :"الإخوان: الأنظمة الدينية عند مسلمي الجزائر "(Les Khouan **crèches** religieux chez les musulmans d'Algérie).

قال فيه، أنّ الزّوايا هي مراكز للتآمر وإشعال فتيل التمّرد ، وهي معادية للوجود الفرنسي وتحظى بكثير من الاحترام بين الأهالي، وأرسل بالتوصية التالية إلى القيادة العامة للجيوش الفرنسية في الجزائر:

" عندما وجهنا الانتباه إلى خطورة الأنظمة الدينية المتمثلة في الطرق وقو اعدها التي تتقاسم سكان الجزائر، فإنّ هدفنا في الحقيقة هو الكشف عن تنظيمات ينبغي الحذر منها، إنّ كل تنظيم يمثّل قوة، وبالنسبة للشخص الذي يعرف ويحسن توجيهها، فإنها تصبح سلاحًا قوّيا يمكن استعماله لإنجاز مخططاته، إنّ تجمعات الإخوان هي هيئات يكوّن أعضاؤها هيكلاً مترابطًا، تم تشكيله من قبل، تسكنه طاقة هائلة وتدفعه إرادة واحدة، تجعله يتحرك بطريقة جماعية.

وقد انتهى كل من الجنرال "دوماس(Daumas)"سنة، 1853 والجنرال دوكرو (Decrau) سنة 1860، إلى نفس الرأي وقدما خطة تقضي بالإسراع في تحطيم الزّوايا وحرمان الجزائريين من المدارس القرآنية، لأنّ ذلك كما يقول الأول بالنص الصريح، هو السبيل لتجريد الأهالي من سلاحهم المعنوي، وإجبارهم على الخضوع لسيطرتنا".

وقد تمكن الرائد رين (Rinn)، من وضع خريطة للزّوايا في عموم القطر أصدرها سنة 1884 في كتابه بعنوان:"المرابطون والإخوان، دراسة عن الإسلام في الجزائر "(Marabout et Khouns , étude sur l'islam en Algérie)، لتستعمله مكاتب الشؤون الأهلية (Bureaux arabes) وقيادات الجيش والمخبرين من أجل الرقابة والجوسسة ، والتغلغل في تلك التنظيمات

لتدجينها وضمان خضوعها، وهو الأمر الذي توصلت إلى تحقيقه جزئيا في نهاية الحرب العالمية الأولى، لتتصدر ساحة النضال ، فصائل الحركة الوطنية.

كانت الطرق الصوفية ، هي المؤسسة الوحيدة التي بقيت متواجدة بعد انهيار المؤسسات الرسمية أمام ضربات الاستعمار الفرنسي . وقد ظلّت قائمة خصوصا في الأرياف تؤدي دورها الديني والتعليمي والعسكري أيضا ، ويكفي أن نذكر في هذا المجال أهم فروع الزاوية الرحمانية والقادرية [1] والشيخية والسنوسية والطيبية .

لقد بحثت جماهير الشعب الجزائري عن قوى تقودها لمواجهة عدو متفوق عسكريًا، فلم تجد سوى زعماء الطرق الصوفية ، الذّين كان الشعب يعتبرهم رجال دين أ تقياء ورعين همهم خدمة الإسلام والذود عنه.

وهكذا مثل الدين الإسلامي ، المحرك الأهم لكلّ العمليات التحريرية للشعب الجزائري خلال القرن التاسع عشر ، لأنّ الدين يكسب الإنسان الشجاعة والثقة بالنفس في صراعه مع الصعوبات، ويحقق له الشعور بالإنسجام بينه وبين الكون ال محيط به، لأنّه وكما يقول أحد المنظرين العرب في علم النفس، لا شيء " كالدين موجود عندنا، في القاع أم التاج، في البداية كما في النهاية، فعندنا الإنسان خلية دينية"[2].

ويعتبر الدين "أحد الأنساق الهامة في الثقافة، وإليه يعزى تكامل الثقافة وتجانسها، إذ أنّ وظيفته الأساسية هي صياغة قوانين السلوك الاجتماعي ومعاييره وتثبيتها"[3].

لقد كان الدين الإسلامي ، بما انطوى عليه من قوة روحية، كان للذين يؤمنون به ويتمسكون به، درعًا لأن تحطمهم الأيام الصعبة، أو يذوبوا في بوتقة المستعمر.

كان الجزائريون يعلمون أنّ جهاد الكفار من أعظم القربات إلى الله تعالى، وكانوا يعرفون أنّهم إمّا قاتلون أو مقتولون، وهم في كلتا الحالتين من الفائزين : إمّا موت وفوز بالجنة، وإمّا نصر تصحبه عزة ورفعة، فمارسوا الجهاد عن رضى وطيب خاطر تحت لواء زعمائهم.

لقد استند زعماء المقاومات الشعبية، وهم من زعماء الطرق الصوفية في الوقت نفسه في القرن التاسع عشر، على إثارة الهمم وشحذ العزائم لدى الناس، وها هو أحد زعماء تلك المقاومات يدعو إلى الجهاد في رسالته إلى القبائل : " بشرى بإعلان الجهاد في سبيل الله على

---

[1] أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص110.

[2] علي زيعور ، التحليل النفسي للذات العربية،دار الطليعة، بيروت، 1982، ص274.

[3] فاروق إسماعيل، الأنثروبولوجية الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،1984، ص247.

سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ضد الكفار الفاسقين الفرنساويين لعنهم الله، الذين صالوا علينا، وتعدوا وطغوا، وشرعوا في إهانة ديننا الحنيف – لا أراد الله– بعدما فسقوا في أرضنا وأحلوا ما حرم الله، فها نحن رفعنا اللّواء المحمدي، وبشرنا كل مسلم بالجهاد، راجين من المولى سبحانه وتعالى أن ينصرنا على الكفار المخزيين"[1].

فزعيم المقاومة يستعمل كلمات وعبارات دينية للتحريض على المقاومة :" بشرى بإعلان الجهاد... رفعنا اللّواء المحمدي"، أي نحن على درب الجهاد الذي بدأه النبي صلى الله عليه وسلم. أمّا الخصم فهو ليس عدوًا فحسب بل هو الكافر، الفاسق والملعون، الذي صال وطغى وتعدى وفسق، وأهان الدين وأحل الحرام.

لقد انقاد النّاس للأشراف والمرابطين في الأوساط الشعبية، لما يحظى به هؤلاء من مكانة دينية سامية في الأوساط الشعبية، ولما يكنه لهم الناس من محبة واحترام ، فمن الطبيعي أن يستجيبوا لهم حين يدعوهم على ما يزين دينهم ودنياهم .

يقول أحد الضباط الفرنسيين: "إنّ مختلف الانتفاضات عند قبائل العرب التي واجهناها في الجزائر، قادها دائمًا مرابطون حقيقيون أو مدعون "[2]. ويقول آخر:" كلّما قامت انتفاضة إلاّ وكان قادتها إخوان مرابطون "[3]. ويقول ثالث:" إنّه وبالفكرة الدينية يسير القانون، وبالاستجابة للديانة الإسلامية أصبح الزعماء الأوائل لهذا المجتمع محاربين"[4].

لقد عرف الكتاب الفرنسيون أهمية الدين لدى الجزائريين، فنبهوا حكومتهم للعمل على مواجهة رجاله، والفصل بينهم وبين مواطنيهم، وكتبوا مؤلفات عديدة عن الطرق الصوفية، مكانتها ودورها في المجتمع الجزائري، من أجل فهم أكثر للجزائريين.

كان مجاهدو المقاومات الشعبية ، خلال القرن التاسع عشر ، يحاربون باطمئنان ونية خالصة لأنّ قضيتهم عادلة، ولأنّ قادتهم من رجال الصوفية ، مرابطون كانوا أم أشرافًا وبالتالي فإنّ الله هو المقدر لقيام شخص بعينه لقيادتهم، وأنّه هو "مولى الساعة".

وإذا قدر لهذا الأخير أن يفشل في تحقيق الآمال، فإن المشايعين له يتنهدون ولسان حالهم يقول: "يظهر أنّه ليس بعد الشخص الجيّد"[5].

---

(1) من كتيب نشره المتحف الوطني للمجاهد بمناسبة انعقا د الملتقى الوطني الأول حول ثورة أولاد سيدي الشيخ،الأبيض سيدي الشيخ، أيام 23–24 أكتوبر 1996.

(2) Henri carnay :l'islam ; menus et coutumes , revue de l'islam, 1897 ,P90.

(3) mercière (E) :la vérité sur les khouan d'Algérie, revue de l'islam , Oct. 1900,P149.

(4) mercière (E) :la vérité sur les khouan d'Algérie, revue de l'islam , Oct. 1900,P149.

(5) trumelet (c) : Notes pour servir à l'histoire de l'insurrection dans le sud de la province d'Alger de 1864 à 1869, revue Africaine , N°23 de 1879,opu, Alger,1985,P1257.

لقد كانت الزّوايا والمدارس ، هي أهم المراكز المكانية التّي تنقل عبرها الأفكار والمعتقدات، ويخرج منها لواء الجهاد لمقاومة الغزو الأ جنبي، وقبل التعرض لدور هاتين المؤسستين في الحفاظ على أهم مقومات الشخصية الوطنية ، لابد من التعرف على السياسة الفرنسية اتجاه الزّوايا والمدارس في تلك الفترة.

أ) السياسة الفرنسية:

عمل الاستعمار الفرنسي على القضاء على مقومات الشعب الجزائري الثقافية، فأغلق المدارس وتابع المعلمين، واستولى على كثير من المساجد والزّوايا ، التّي كانت مراكز للتعليم الديني والدنيوي، وألحق مؤسسات الأوقاف، بالأملاك التي استولى عليها، وبذلك حرم الجزائريين من نور العلم، أمّا المدارس التي سمح لها بالاستمرار في عملها ، فقد حَرَّمَ عليها تدريس تاريخ الجزائر وجغرافيتها، كما حرّم تدريس أبواب الجهاد من الفقه الإسلامي.

لقد انعكست الأوضاع رأسًا على عقب، فبعد أن كانت المدارس الرسمية منتشرة في كل قرية ومدينة، يؤطرها رجال نابهون "استطاعت ثقافة الاستعمار ، أن تغزو مراكز الثقافة القومية وأن تقصيها من المد ارس والجامعات، ثم بدأت تشوهها في عقول المواطنين وأذواقهم "[1]، ليعتقدوا بالمستعمر الغازي فيأخذوا ثقافته ونظمه، وقد جعل المستعمر من اللّغة الفرنسية شرطًا لتقلد الوظائف والحصول على لقمة العيش، بينما أصبحت اللّغة العربية ، لغة أجنبية لا تفيد ولا تشبع من جوع.

يعترف الجنرال فالزي عام 1834، بأنّ وضع التعليم في الجزائر كان جيّدًا قبل ال تواجد الفرنسي، وأن " كلّ العرب، الجزائريين تقريبًا يعرفون القراءة والكتابة، إذ تنتشر المدارس في أغلبية القرى والدواوير "[2]، وأن التعليم الابتدائي – على الأقل– كان أكثر انتشارًا ممّا كان عليه في فرنسا، ويقول ديشي، المسؤول عن التعليم العمومي في الجزائر، "كانت المدارس بالجزائر والمدن الداخلية، وحتّى في أوساط القبائل كثيرة ومجهزة بشكل جيد وزاخرة بالمخطوطات، ففي الجزائر هناك مدرسة بكلّ مسجد، يجري التعليم فيها مجانيا ، ويتقاضى أساتذتها أجورهم م ن واردات المسجد، وكان من بين مدرسيها أساتذة لامعون، تنجذب إلى دروسهم عرب القبائل" [3].

---

(1) سعد الله، شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة، الدار العربية للكتاب،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص78.

(2) Charles robert Ageron : les Algériens musulmans et le France, imprimerie Trady Bounges,France,1968,P78.

(3) عبد الحميد زوزو، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصرة،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984،ص206.

وبعد مرور حوالي خمسة عشر سنة من الاحتلال ، يعترف الفرنسيون أنفسهم أنّ التأخر بدا جليا في التعليم، وأنّ جيلاً قد أضاع تعلم القرآن[1]، ذلك أنّ النخبة المثقفة تم القضاء عليه ا سواء في ساحات القتال ، أو أنّها هاجرت ، إلى حيث وجدت الاعتبار والتفهم مرغمة على ذلك لسبب أو لآخر.

هكذا إذًا كانت سياسة فرنسا اتجاه الثقافة الجزائرية، فلم يكن غرض الفرنسيين نشر الحضارة والتمدن، بين سكان الجزائر –كما كانوا يزعمون– ولكنّهم جاؤوا لتجهيلهم وطرده م من أراضيهم، وهدم بنيانهم وحرمانهم من حقوقهم الأساسية، ومن ثرواتهم الطبيعية . ويتساءل ديشي عن هذه المؤسسات، التّي كانت مصدر حياة المتفوقين فكريًا ، وذوي اليد الطولى في الأوساط الشعبية، بما لهم من علم ودين، فيقول : ' ففي الجزائر العاصمة ، اختفى العديد من المس اجد وهدمت خمس زوايا ، وصودرت عائدات المساجد والزّوايا جميعا ، لتأخذ اتجاها آخر يخالف مقاصد الواهبين لممتلكاتهم، ونفس الوضع شمل المدن الداخلية.

ويعيد ديشي أسباب الوضع الجديد إلى السلطات الفرنسية العسكرية ، التي "شتت جموع الطلبة وزادت في عدد أعدائنا، في حين أنّ المخطوطات، كانت تشكل قاعدة للتعليم قضي على جانب كبير منها"[2].

لقد تم فرض الأمر الواقع على الجزائريين، فأجبروا على الرضوخ لسلطة سياسية واقتصادية وقانونية ولغوية معينة، كانت لها نتائج خطيرة على الميدان الثقافي، فقد وقع تتبع المعلمين والأئمة وشيوخ الطرق الصوفية، وضيق عليهم بالمراقبة الدائمة والملاحقات القضائية والمتابعات القمعية، ومنعوا من أداء واجباتهم الثقافية وسط المجتمع الجزائري، وشرد بعضهم إلى مناطق بعيدة عن مواطنهم الأصلية، وسجن آخرون وأرغم عدد منهم على العمل لصالح السلطات الفرنسية، كما منع فتح المدارس القرآنية في الجزائر ، وفي المناطق التّي تتواجد بها مدارس فرنسية، وأصبح تنقل المشرفين على الثقافة ، لا يتم إلاّ برخصة تسلمها سلطات الاحتلال وخاصة بالنسبة لشيوخ الطرق الصوفية [3] ،وفي المقابل فتح الفرنسيون مدارس للغة الفرنسية وحاولوا استمالة سكان الأهالي إليها ، لكن الاستجابة كانت جد هزيلة رغم المغريات التي قدمت للتلاميذ الملتحقين بهذه المدارس، فلقد بلغ بأحد الجزائريين أن أظهر تأسفه أمام أحد

---

(1) شارل روبار أجيرون،المرجع ،ص:78

(2) المرجع نفسه، ص:306.

(3) المرجع نفسه ص: 306.

الموظفين الفرنسيين ، على المدارس التي كانت تعلم (سيدي خليل)، لأنّ الجزائريين اعتبروا ذهاب أبنائهم إلى تلك المدارس مسح لشخصيتهم العربية الإسلامية، وأنّ ذلك سيؤدي بهم إلى المروق من حوزة الدين وامتزاجًا بالفرنسيين (الكفار) وبأخلاقهم ، وقد تحملوا نتيجة لذلك الامتناع كل العواقب المتمثلة في الطرد من أوطانهم أو الخسارة في أموالهم، على أنّنا نعلم أنّ الهيمنة الثقافية وهي أشد ما تكون مكرًا وخداعًا ، لا يمكن إلاّ أن تكون أشد ضررًا ، وأكثر فسادًا وأعمق من السيطرة السياسية والعسكرية [1].

كان الاستعمار بتأسيسه لهذه المدارس ، يهدف إلى دمج المجتمع الجزائري المسلم بالمجتمع الفرنسي والقضاء على مقدسات الشعب الأساسية ، غرضه من ذلك نشر لغته والقضاء على اللّغة العربية، ذلك ما صرح به أحد ضباطهم "روفيقو" ،في رسالة له نشرها "فيرو" في كتابه (المترجمون في الجيش الإفريقي) حيث يقول:"إنّ إيالة الجزائر لن تكون حقيقة من الممتلكات الفرنسية إلاّ بعد أنّ تصبح لغتنا لغة قومية فيها، وحتّى تتأقلم فيها الفنون والعلوم التّي يقوم عليها مجد بلادنا، والمعجزة التي ينبغي تحقيقها هي إحلال اللّغة الفرنسية، محل اللّغة العربية تدريجيا، ومتّى كانت اللّغة الفرنسية لغة السلطة والإدارة ، فإنّها سوف لا تلبث أن تنتشر بين الأهالي، ولاسيما إذا وجدت مدارسنا إقبالاً من الجيل الجديد... [2].

لقد أسس المستعمرون مدارس ابتدائية ، ومتوسطات سمح للجزائريين بالالتحاق بها، فدخلها أبناء البرجوازية الجزائرية ، القريبي الصلة بالسلطات الاستعمارية ، وقد أدخل الفرنسيون تدريس اللغة العربية إلى بعض هذه المدارس ، للاستفادة من متخرجيها للعمل في مجال القضاء والترجمة والتدريس ، والإبقاء على ولائهم للسلطة الفرنسية، فكانت صبغة هذه المدارس سياسية أساسًا تخضع لمراقبة السلطات العسكرية أول الأمر ، حيث بقيت مصلحة التعليم العام بالجزائر من اختصاصات وزارة الحربية ، وتحت إشراف الحاكم العام حتّى سنة 1848، حين تم ربط المصلحة بوزارة التعليم العام وأنشئت أكاديمية الجزائر ، وتخرج من هذه المدارس جزائريون – تباعًا– متخصصون في الصحافة والتعليم والترجمة، أي أنّ تلك المدارس لم يكن التعليم بها "تثقيفيا، بل لتحضير بعض الإداريين والمترجمين في الإدارة الجزائرية ، قصد التعجيل بالاندماج"[3]. فلم تكن السلطات الفرنسية ترى في اللّغة العربية سوى وسيلة للتوغل السياسي،

---

(1) بوعلام بسايح، الثقافة الإفريقية طموحات ومتطلبات، مجلة الثقافة، العدد 96، نوفمبر، ديسمبر 1986، ص:47.

(2) إسماعيل العربي، الدراسات العربية في الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1986، ص 10-11.

(3) أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية،الجزء الثاني،الجزائر، 1983، ص63.

أهملت منها عناصر العلم والثقافة ، "وهكذا فإنّ انعدام الكتب التي تعالج الثقافة العربية ، جعل الناس ينظرون إلى اللّغة العربية مدة طويلة ، كما لو كانت لا تتجاوز مجرد الاتصال بالأهالي"[1].

وإذا كانت فرنسا قد نجحت في كسب بعضهم، بسكوتهم وقبول التعامل والعمالة لها، فإنّ بعضهم الآخر لعب بوجهين، حيث استفاد من فرص التعليم والوظيفة، ولكنّه حاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه بالتعبير عن شكاوي المواطنين ، والمطالبة باستبدال الوضع الراهن بوضع أفضل، والدفاع عن الشخصية الجزائرية ومقوماتها [2]، ومن بين هؤلاء نجد الدكتور بن العربي في الجزائر، والدكتور مرسلي في قسنطينة ، وسي محمد بن رحال في ندرومة . لقد مثل هؤلاء مواطنيهم في المجالس الفرنسية ، وطالبوا بتحديث المجتمع الجزائري لإخراجه من الوضع المزري الذي يعيش فيه، ودافعوا عن ال هوية الثقافية للشعب الجزائري . ولكن مطالبتهم لذلك التحديث لا تخرج عن إطار الدولة الفرنسية، أي أنّهم عملوا في الاتجاه العام السائد والنظام القائم، وركز بعضهم على الخصائص المميزة للشعب الجزائري . وقد أدّت إثارة قضايا الجزائريين، إلى إرسال لجنة للتحقيق برئاسة جول فيري عام 1892 إلى الجزائر، وقدم لها أفراد النخبة الجزائرية ، من هؤلاء المثقفين المستترين [3] رغبة السكان في الحفاظ على شخصيتهم بتعليم اللّغة العربية واحترام الشريعة الإسلامية ، كما طالبوا بتخفيض الضرائب على مواطنيهم وإلغاء القوانين الاستثنائية الظالمة، ولم تقتصر هذه المطالب بفئة النخبة المثقفة بالفرنسية بل شملت طرائق جزائرية أخرى، ذاقت من ويلات النظام الاستعماري[4].

لقد بلغ التقهقر الثقافي مداه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وخاصة بعد انتهاء مقاومة الأمير عبد القادر وأحمد باي، التي انسحب على إثرها ال كثير من المثقفين من البلاد مهاجرين رغْمًا عنهم إلى خارج الديار، واستقروا في كل من تونس والمغرب أو المشرق العربي، وأصبحت البلاد بدون نخبة مثقفة، وأصبح التعليم في الكتاتيب والزّوايا والمساجد مقتصرًا على تعليم الكتابة والقراءة ، وتحفيظ القرآن الكريم دون شرح أو تفسير، سواء لضعف مستوى المعلمين، أو لتدخل السلطات الاستعمارية بالتوجيه والمراقبة.

---

(1) إسماعيل العربي، المرجع السابق، ص11.

(2) عبد القادر جغلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ترجمة سليم تسطون، دار الحداثة،بيروت، 1984، ص39.

(3) وهناك أحمد بريهمات بن الشيخ حسين مدير المدرسة الثعالبية

(4) منهم أعضاء المجالس البلدية وأشخاص عاديون وبعض القياد والصحفيين .

ب) المقاومة الشعبية في المدارس والزّوايا:

قاوم الشعب الجزائري السياسة الاستعمارية بكلّ الوسائل، ما وسعه من إمكانيات المقاومة، وعندما عجز عن ذلك شرع الناس في تأسيس مساجد ومد ارس أخرى جديدة، أوقفوا عليها أوقافًا جديدة تسهر على سيرها الحسن ، وعينوا لها معلمين ورجالاً كرسوا حياتهم لخدمة الثقافة العربية الإسلامية، يوفر لهم السكان وسائل العيش والاستقرار مقابل ما يقدمونه لأبنائهم من علم وثقافة، وهذا يعني أنّ التهديم لم يكن شاملاً، فق د بقيت تجمعات ثقافية وعلمية تقليدية هُنَا وهناك تأقلمت مع الوضع الجديد، وبذلك تم الحفاظ على اللّغة العربية ، والقرآن الكريم رغم تواضع مستوى اللّغة وتخلفها آنذاك . ولم يقتصر فتح المدارس على المناطق الحضرية ، بل شمل حتّى البدو الرحل ، الذين كانت المؤسسة التربوية ، ترتحل معهم بمعلميها ومبناها في تنقلاتهم طلبًا للماء والكلأ، عبر السهوب والصحاري المترامية الأطراف.

لقد تكثفت هذه المدارس في عهد الاستعمار الفرنسي، "كأسلوب ووسيلة لمواجهة سياسة التنصير والفرنسة، وحماية الشخصية العربية الإسلامية للجزائر، ولمقاومة سياسة التجهيل التّي كانت تتبعها الإدارة الفرنسية الاستعمارية في البلاد"[1].

واستمرت اللّغة العربية رغم فقد الاستقلال ، وما يتبعه من ضغط ومنع، حية تتحرك هنا وهناك تحت صيانة معلمين، بذلوا كل عال للحفاظ عليها ونقلها من جيل إلى جيل، لأنّها حاملة ثقافتهم العربية الإسلامية. ورغم توالي الأيام الصعاب على الشعب الجزائري ، فقد بقيت ثقافته في مدن التل وقرى السهول وواحات الصحراء، ومداشر الجبال تقيها أياد أمينة.

كانت المساجد تعطي بدورها دروسًا في الفقه؛ يقوم بها فقهاء لإرشاد الشعب وتكوين من يخلفهم في وظيفتهم، وكانت الدروس تقدم في أوقات معلومة بعد الصلاة المفروضة ، فيحضرها الكبار والصغار، ويمكن للطالب أن ينتقل من مسجد إلى آخر للا ستفادة ، وحتّى يتمكن من حضور أكبر عدد من الدروس.

كان للزّوايا دور كبير في احتضان اللغة العربية والدين الإسلامي، بتعليم العربية وتحفيظ القرآن الكريم وبما كانت تلقنه لمريديها من تراث شعبي، كما احتفظت هذه الزّوايا بمكتبات ثرية تحتوي على كتب ومخطوطات في مختلف العلوم والفنون ، التي سيستولي عليها الفرنسيون شيئًا فشيئًا.

---

[1] يحي بوعزيز، أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين،مجلة الثقافة،العدد 63، ماي-جوان 1981،ص:44

وكان تأثير هذه الجمعيات الدينية ، ينتشر على مدى واسع من الرقعة الجغرافية للوطن وبين القبائل المتعددة، متجاوزًا حدود الجماعة المرتبطة دمويًا ببعضها البعض، وبذلك خلقت هذه المؤسسات الدينية، تضامنًا وتآزرًا واسعًا، كان له التأثير الحسن والاستجابة السريعة عندما تتحول هذه المؤسسات ؛ إلى مراكز للقيادة والزعامة العسكرية ، الداعية إلى الجهاد لمحاربة الاستعمار، وبذلك تم الحفاظ على روح المقاومة والبقاء الوطني ، سماها بعض المؤرخين الفرنسيين:"غريزة البقاء لدى الجزائريين".

لقد حارب الشعب الجزائري الاستعمار بالسلاح، تحت قيادة أشراف ومرابطين في أغلب الأحوال، هؤلاء الذين يكنّ لهم الشعب كل الاحترام والتقدير ، ويعمل على شد أزرهم والانقياد لزعامتهم، بهدف تحقيق أمالهم في النصر، وتحقيق طموحات الجماهير المقهورة.

إنّ انقياد الشعب لهذه المؤسسات ، وتفاعله معها ليعبر حقيقة عن المكانة الدينية في وجدان الجماعة، وأنّ رد فعلها كان دينيا بالدرجة الأولى، إذ لم تكن الفكر ة الوطنية قد اختمرت فعلاً في أفكار النّاس آنذاك ، أي أنّ الجانب الروحي ، كان قد استحوذ على مشاعر الأفراد فحدد شخصيتهم ونمط معيشتهم وسلوكياتهم، فالشعور بالاتجاه للدين الإسلامي ، وإلى العالم الإسلامي، هو الرابطة الوثيقة بين أفراد المجتمع الجزائري أكثر من أي شعور آخر.

ويشير سعد الله إلى أنّ قادة الجهاد في القرن التاسع عشر ، كانوا يمثلون الاتجاه التقليدي وأنّهم كانوا أكثر إيجابية في قيادتهم للجماهير الشعبية ، وهو يعني بذلك رجال الطرق الصوفية أمثال فاطمة نسومر، والشيخ الحداد وبوعمامة وغيرهم[1].

" إنّ التجربة التاريخية قد صهرت أبناء الجزائر، وجعلتهم يقفون في أحلك الظروف صفًا واحدًا لمجابهة مختلف أشكال التفتيت والتمزيق والتشويه، خاصة منها تلك التّي تسترت وراء المقولات العلمية والتصنيفات الأثنولوجية والإثنوغرافية، وجعلته يزداد استمساكًا بلغته العربية ودينه الإسلامي، الذي حماه من محاولات التنصير وما يحمل من قيم ثقافية دخيلة"[2].

كانت المدارس والزّوايا تمثل نوعًا من المقاومة، لسياسة التجهيل والفرنسة والتنصير التي انتهجتها السلطات الإستعمارية، رغم أنّ تلك المؤسسات كانت تقليدية ضعيفة ومتخلفة تتبع أساليب عتيقة وغير ملائمة، مع ما كانت تشهده الساحة الدولية من تطور ، ممّا ضيق من أفق المتعلمين الفكري، وأدّى إلى سيادة التخلف الذهني والاجتماعي.

---

(1) سعد الله، أفكار جامحة،مرجع سابق،ص29.

(2) محمد العربي ولد خليفة، واقع الحركة الثقافية ، محاضرة ألقيت في الملتقى الرابع للفكر الإسلامي، سبتمبر 1980 بالجزائر.

إنّ مقاومة الشعب الجزائري للاستعمار ، لم تقتصر على حمل السلاح ومواجهته بالقوة فحسب، بل كانت المقاومات متعددة الأشكال والألوان، وكانت المؤسسات الثقافية أحد أهم عناصر المقاومة.

لقد " عاد الجزائريون إلى وسائلهم القديمة في التعليم ، باللجوء إلى الكتاتيب والزّوايا التّي وإن لم تعطهم علمًا نافعًا في الدنيا فإنّها أشبعت نهمهم الروحي ، وظلّت تربطهم بماضيهم، كما أعطتهم سلاحًا قويا للاستمرار في عملية المقا ومة، والوقوف ضد ذوبان الشخصية الوطنية في شخصية المستعمر "[1].

لقد كانت الزاوية "والطالب"[2] يمثلان قوة معتبرة داخل المجتمع الجزائري، لم يكن الطالب رجلاً منعزلاً بل كان رجلاً يقاتل منفردًا للدفاع عن التقاليد الإسلامية، وهو منظم وموجه غالبًا من قبل طريقة صوفية. إنّ تأثيره كان أكبر من تأثير معلم المدرسة الفرنسي، فهو المعلم وهو الذي ينادي للصلاة ويؤم الناس فيها، وهو المكلف بتطبيبهم بالتمائم وتلاوة بعض الآيات على المرضى من الناس والأموات في الجنائز ، وهو المكلف بشؤون العائلات لأنّه يعرف القراءة فيلتجأ إليه شيخ ال قبيلة لفك رموز رسائل رئيس المكتب العربي، إنّه ليس عالمًا لكنّه العالم الوحيد، هو نور وحكيم القبيلة "[3]، إنّه رجل محترم من قبل كل أفراد القبيلة سواء كان يحفظ القرآن كلّه أو بعض أجزائه حتّى وإن كان لا يفهم ما يقرأه، فهو مقدم لديهم على أية حال.

كان الطالب ينتقل من مكان لآخر ، ومن قبيلة لأخرى ، يعلم أبناء هذه الجماعة لينتقل إلى غيرها للقيام بنفس الدور . لقد رأى الفرنسيون في هذا الطالب المتنقل أفضل وسيلة لنقل الأخبار المسيئة لهم، "كم من مرة فوجئنا بالسرية التّي يتلقى بها الأهالي أحداثا جديدة وقعت على مسافات بعيدة، هي أخبار لا نستطيع معرفتها نحن ، إلا بعد ثلاثة أو أربعة أيام فيما بعد "[4].

كان أطفال القرى والدواوير ، يتجمعون حول "الطالب" يعلمهم القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن ويتكفل أفراد القبيلة بكلّ معيشته ، وتخصص له حجرة أو خيمة كمدرسة ، وإذا كان أبناء

---

(1) سعد الله،المرجع السابق،ص27.

(2) هو معلم أطفال القبائل والقرى بالكتاتيب.

(3) yvonne Turia,Affrontements culturels dans l'Algérie colonial,enal,Alger,1971,p121

(4) المرجع نفسه،ص122.

الفقراء لا يطول بق اؤهم لديه فيتعلمون بعض المبادئ البسيطة، فإنّ أبناء متوسطي الحال يتمكنون من البقاء مدة أطول، فيحفظون أحزابًا من القرآن الكريم.

لقد كان هؤلاء الطلبة يعيشون كسادة في سعة عيش وشرف، إلاّ أنّ الوضع المزري للجماهير الشعبية، جعل البعض منهم، يفر بعيدًا بعد أن نضبت موارد عيشهم، بالإضافة إلى المضايقات التي يتلقونها من قبل السلطات الاستعمارية، أما من بقي منهم فكان يتحمل شطف العيش إلى جانب إخوانه من أفراد الشعب الجزائري.

ثالثا: دراسة نموذجية لدور كل من الطريقة القادرية، الرحمانية، الشيخية في مقاومة الاستعمار الفرنسي:

- من هي الطريقة القادرية وكيف دخلت إلى الجزائر؟

1- الطريقة القادرية:

وهي من أقدم الطرق ظهورًا في العالم الإسلامي عامة وفي الجزائر خاصة، تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني بن أبي صالح موسى الحسين [1]، ولد بجيلان [2] سنة 471هـ/1079م. وتوفي ببغداد عام 561هـ/1166م[3]، وهو عالم فقيه على مذهبي الشافعي والحنبلي وقد انتهت إليه الإمامة ببغداد وهو صاحب فتاوي[4].

اشتغل بالتدريس بداية ببغداد ثمّ انتقل داعيًا ومبشرًا بتعاليمه ومؤسسًا لطريقته الصوفية، كما له عدة مصنفات في الشريعة والتصوف منها "لطائف الأنوار"، وبانتشار دعوته بد أ نجمه يتلألأ ويرتقي في عالم الزهد والتصوف حتّى أصبح سلطان الأولياء، وقطب الأقطاب والغوث وعضد الأعلام وله كرامات وخوارق تنسب إليه [5]. ومن تعاليم القادرية الإكثار من الصلاة وذكر الله تعالى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ومن واجباتها العلم والصدق والإخلاص والصبر والإتقان والزهد في الدنيا ومحبة الناس ومخافة الله تعالى [6]. وقد اعتبرت

---

(1) عمار الهلال، الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء، منشورات وزارة الثقافة والسياحة،الجزائر، 1988،ص109.

(2) جيلاني نسبة لجبل أو جبل قريبا من بغداد، عمار هلال ، المرجع السابق،ص 109، وهناك من يرى أن جيلاني نسبة إلى بلاد جيلان ب بلاد الفرس،إيران.

(3) أبو القاسم سعد الله،المرجع السابق،ص42،عمار هلال ،المرجع السابق،ص109.

(4) فيلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني،دار الفن القرافيكي للطباعة والنشر،باتنة،الجزائر،ص35.

(5) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،دار الغرب الاسلامي،ط1، 1998،ج4،ص42.

(6) نفس المرجع السابق،ص43.

الطريقة القادرية القاعدة لمختلف الطرق التي جاءت بعدها، وهي لا تمانع أن يجمع مريدوها بين القادرية وطريقة أخرى[1].

دخول القادرية إلى الجزائر ، كان م ع جد الأمير مصطفى بن المختار الغريسي سنة 1200هـ[2]. ويبدو أنّ هذا الدخول لم يكن الأول ، وإنّما كان مدعمًا لإنتشارها بالجزائر، إذ كانت توجد زوايا من قبل بالمدن التاريخية بالجزائر وتلمسان وقسنطينة وبجاية[3].

- أثر الطريقة القادرية في جهاد الأمير:

من النزاعات التي هيمنت على فكر الإنسان ف ي التاريخ الإسلامي ، النزعة الصوفية وخاصة بإفريقيا وبلاد المغرب[4]. ومنها زاوية القيطنة القادرية التي نشأ فيها الأمير عبد القادر القادر بين أحضان مشايخها ومريديها ؛ قد جعلته يتشبع بالروحيات منذ نعومة أظافره ، فإذا انطلقنا من اسمه واسم والده "عبد القادر بن محي الدين "، فهو من اسم ش يخ الطريقة "محي الدين عبد القادر الجيلاني "، والزاوية تجمع بين التعليم والعبادة ، والجهاد في سبيل الله لصد أخطار الأعداء، كما كان ذلك في بداية الدولة المرابطية ، ورباط عبد الله بن ياسين الجزو لي سنة 455هـ/1063م، والتطور التاريخي أفضى إلى ظهور الزّاوية محل الرباط، وتطور وظيفتها التعليمية والتعبدية والجهادية والاجتماعية.

في هذا الجو الإيماني تشبعت روح الأمير بالأذكار والصلوات ، وشبت على طاعة الله تعالى ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جامعًا بين العلم والعمل ، وترويض النفس على الزهد في زينة الحياة الدنيا، والفرار بها بعيدًا عن الانحرافات والمنكرات ، حتّى تنتظم في عبادة الخالق تبارك وتعالى، وتسلك اتجاهًا نفسيا وعقليا معينًا ، وتصل إلى الهدف الأسمى من الزهد والتصوف، كما عرفه ابن خلدون :"أصلها العكوف على العبادة والانقطا ع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد على الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف[5].

---

(1) نفس المرجع السابق،ص44.

(2) توفي ببرقه قرب درن من قرى طرابلس وهو عائد من الحجة الرابعة، قبره معلوم عند عين بساحل البحر يقال لها "عين غزالة" بها حجر منقوش عليه هذا قبر سيدي الحاج مصطفى الغريسي، مذكرات الأمير،ص47،ص135.

(3) أبو القاسم سعد الله،المرجع السابق،ج4،ص43.

(4) عبد المالك مرتاض، أدب المقاومة الوطنية في الجزائر، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نو فمبر 1954،الجزائر،ج1، 2003،ص350.

(5) عبد الرحمن ابن خلدون،المقدمة،الدار التونسية للنشر،ج2، 1984،ص584.

والطريق إلى معرفة الله، من الوجه الأول كما يرى الأمير ، وهو يستشهد بقول فخر الدين الرازي "طريق أصحاب الرّياضة و المجاهدة"[1]. في ربوع هذه البيئة التربوية ، الإيمانية الثقافية الإسلامية والاجتماعية المتضامنة والمتماسكة ، ترعرع ونشأ الأمير ؛ ومن هنا فإنّ سر قوة الأمير يعود إلى عاملين اثنين:

- عامل البيئة الاجتماعية والثقافية.
- عامل قوة شخصية الأمير وفكره الجهادي

هذا الفكر الذي تشبع في بيئة التعاليم الإسلامية ، الداعية إلى محاربة الظلم ومقاومة العدوان، وهذا ما يفسر إسراع محي الدين والد الأمير ، لحمل لواء الجهاد ضد المحتل الفرنسي، والإقبال الكبير على المبايعة والتجند ، انطلاقًا من سمعة الشيخ محي الدين باعتباره زعيمًا روحيًا للطريقة القادرية ، والذي يحظى باحترام وتقدير كبيرين ، وهذا هو سر الالتفاف الجماهيري حوله. وتفويضه لابنه لم يكن مبني على تعاطف أو وراثة ، وإنّما كان على قناعة راسخة وثقة كبيرة في ولده، لإيمانه وثقافته وقوة شخصيته.

فالتعود على الزهد والتصوف ، يجعل من نفس الإنسان ، تهون في سبيل الله لجهاد المغتصب ابتغاءا لإحدى الحسنيين، الانتصار للحق ورفع راية الإيمان ، أو الاستشهاد ونيل جائزة الرحمن وهذا هو التصوف كما كان يتصوره الأمير ، تصوف شرعي وفق سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وتصور أصحابه والتابعين من السلف الصالح ، وليس المنحرف الذي حاربه والده[2].

وتصوره للزهد من نظرة خاصة فهو يقول :"وكذلك الزهد يتصوره عوام أهل الطريق على غير وجهه، وإنّما هو صرف القلب عن الرغبة فيما سواه تعالى ، وفيما سوى ما يقرب إليه لا غير "[3].

والجهاد كما يراه الأمير عبد القادر ، وهو يقول في كتابه المقراض الحاد : "ليس المقصود من الجهاد والقتال إتلاف العباد ، ولا تخريب البلاد ولا الرغبة في الأموال ، وإنّما المقصود دفع الفرد والملأ إلى كلمة حق، ولو أمكن حصول ذلك من غير قتال حرم القتال"[4].

---

(1) الأميرة بديعة السني الجزائري،"وما بدلوا تبديلاً"، تفاصيل دقيقة عن جهاد الأمير ودولته، توزيع دار الفكر ، دمشق،ط1، 2002م،ص86.

(2) الأميرة بديعة، فكر الأمير ،المرجع السابق،ص ص 69-70.

(3) الأمير عبد القادر ،كتاب المواقف،المرجع السابق،ج1،ص369.

(4) الأميرة بديعة،"وما بدلوا تبديلا"،المرجع السابق،ص6.

كما يقول كذلك موضحًا حقيقة وحكمة الجهاد والمقاومة :"وأقول بأنّ الحكمة في الجهاد ليس إلاّ دفع الضرر ونشر العدل، عدل الإسلام في العالم ونشر حضارته الإنسانية ، أوّلاً بالحسنى والموعظة الحسنة، ثانيا بالدفاع عن هذه الشريعة الإلهية بالسيف، الدفاع على أسس عادلة ليس فيها ظلم لأحد من إنسان ونبات وحتّى حيوان"[1].

هذه القناعات الثابتة هي التّي رسمت المنحنى البياني لجهاده ، حيث قال في افتتاحية خطابه الموجه ل 97 رجلاً من علماء وزعماء القبائل بعد المبايعة يوم 14 رمضان 1248هـ، الموافق ل05 فبراير 1833 بدار السيد أبي المحاسن بمعسكر :" أيها الجمع الكريم سنقاتل الغزاة بيد، ونبني دولتنا بيد إن شاء الله ، على هدي القرآن، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر سيكون شورى بيننا"[2].

كان ضابطًا لمقاومته وفق الأصول ، وهو يستشهد بكلام الإمام السهروردي [3]:" إذا كان الخير الكثير ، يلزمه شر قليل لا يجوز على المبدع إهماله، لأنّ في ترك خير كثير في سبيل القليل من الشر شرًّا كثيرا ، كالنار فيها منافع كثيرة ، وإن كان يلزمها أحيانا حريق ثوب قديم، فإهمال المصالح الكلية والخيرات الكلية ، لا يجوز إن كان هناك منفعة جزئية ، فضرر الجزء يحسن إذا كان فيه دفع مفسدة عن الكل"[4].

إنّ هذه العناصر الإعتقادية ، كانت في مقدمة مكونات شخصية الأمير عبد القادر ، فإيمانه بالله ورسوله وامتثاله للتعاليم الإسلامية ، وزهده في ملذات الدنيا ، جعلته يصل إلى أعلى مستوى في قوة الإعتقاد، وعمقه وانتمائه إلى الطريقة القادرية، ساعده على تحمل المشاق[5].

هذه المنطلقات الإيمانية والروحية لجهاد ومقاومة الأمير ، هي سر قوته ونجاحه في إيمانه بأحقية وعدالة أهدافه ، حيث جاء في تقرير الجنرال دوماس ، ذكره لتصريح الجنرال بيجو في قصره بالجزائر قائلاً: "الحرب مستمرة ومنذ قدومي إلى الجزائر ، لم أحظ بانتصار واحد على

---

[1] الأميرة بديعة، فكر الأمير ،المرجع السابق،ص 36.

[2] الأميرة بديعة،"وما بدلوا تبديلا"،المرجع السابق،ص 31.

[3] الإمام السهروردي هو عبد القادر ابن عبد الله السهروردي ، من كبار علماء التصوف علمًا وعم لاُ،عاش في القرن السادس الهجري، ومن كتبه "عوارف المعارف".

[4] الأميرة بديعة فكر الأمير ، المرجع السابق،ص ص 135-136.

[5] الأميرة بديعة،"وما بدلوا تبديلا"،المرجع السابق،ص 161.

الأمير عبد القادر ... ثم يقول"... هل تعلمون أين تكمن قوته؟ إنّها في شمس إ فريقيا المحرقة حيث ندرة المياه وكثبان الرمال ، إنّها في الصحراء ، إنّها في إيمانه بأنّه صاحب حق"[1]

التوكل عند الأمير ، ليس كما شاع عند الكثير بالتواكل وترك الأسباب ، فهو يرى:" ليس التوكل إلاّ الثقة والطمأنينة ، لا ترك الأسباب مع الشك والاضطراب، فليس هذا من التوكل المطلوب بشيء"[2]. كما أنّ تصوره السامي ، في نظرته الأخلاقية تجعله يقر :"بأن للإنسان أربعة قوى إذا اعتدلت فيه كان إنسانًا كاملاً، هي قوى العقل والشجاعة والعفة والعدل"[3].

هذا الفكر الصوفي السني، الذي انطلق من الطريقة القادرية لِيَغُوصَ في عمق التصوف بكلّ درجاته وطبقاته، استطاع أن يلم بأغراضه وأهدافه السامية ، بفضل غزارة علمه وسعة إطلاعه وحسن فهمه لأصول الدين، فتمكن من قيادة الجهاد في وجه أعتى قوة ظالمة في عهده، وحقق انتصارات شهد لها الأعداء قبل الأصدقاء، وقلّم ا تجتمع هذه الصفات والخصال في شخص واحد، يجمع بين القلم والسيف، والإدارة والسياسة... ، كل هذا يدفعنا إلى مزيد من الدراسة والتنقيب عن هذه الشخصية لإدراك سر قوتها.

2- دور الطريقة الرحمانية في مقاومة الاستعمار الفرنسي:

- التعريف بالطريقة الرحمانية وتأسيسها:

ترنسب هذه الطريقة إلى مَحمد (بفتح الميم) بن عبد الرحمن الأزهري، واسمه كاملاً : محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن يوسف بن أبي القاسم، ولد بين سنتي 1126هـ/1714م أو 1133هـ/1721م، في منطقة بني إسماعيل [4]، وذكر مؤرخون آخرون اسم آيت إسماعيل [5]. وأنّه عرش آيت إسماعيل من عر ش قشطولة، لاقى تعليمه الأول بزاوية الشيخ الصديق بن أعراب بآيت إيراثن ، ثم انتقل إلى المشرق سنة 1152هـ/1739م، حيث استقر بالقاهرة وتزوج بها، ومن شيوخه محمد بن سالم الحفناوي المصري [6] ويذكر المؤرخ أبو القاسم سعد الله آخرين آخرين مثل سالم النفراوي وعمر الطحلاوي، وحسن الجداوي والعمروسي[7].

---

(1) عبد الحميد حاجيات، شخصية الأمير عبد القادر من خلال إنتاجه الأدبي،محاضرة ألقيت بمناسبة انعقاد الملتقى الوطني حول : التعليم والعلماء في عصر الأمير، جامعة سيدي بلعباس، 2001، ص3.

(2) الأمير عبد القادر، كتاب المواقف،ج1،المرجع السابق،ص370.

(3) الأمير عبد القادر، ذكره العاقل وتنبيه الغافل،المرجع السابق،ص ص 30-31.

(4) أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، مؤسسة الرسالة (بيروت) المكتبة العتيقة،ط1،ج2، 1982،ص457.

(5) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي،دار الغرب الإسلامي،ج1،ط1، 1998،ص506.

(6) الحفناوي،المرجع السابق،ص458.

(7) أبو القاسم سعد الله،المرجع السابق،ص507.

أمره شيخه الحفناوي بالانتقال إلى السودان ، لنشر العلوم والتربية وهذا بمنطقة دارفور، ثم أمره مرّة أخرى إلى مصر، وصرفه إلى وطنه (بعد أن ألبسه الخرقة)، وفي حدود سنة 1177هـ/1763م عاد إلى قريته آيت إسماعيل، وأسس زاويته هناك وكان له تلاميذ حتّى قبل انتقاله إلى موطنه الأصلي، مثل بلقاسم بن محمد المعاتقي، والشيخ العابد بن الأعلى الشرشالي

ويذكر الأستاذ أبو القاسم سعد الله ، أنّ التيجاني كان كذلك من تلامذته، ومنهم أحمد بن الطيب بن صالح الرحموني، وخليفته بعد وفاته علي بن عيسى ، الذي بقي يدير الزاوية بين سنتي 1208هـ/1793م و 1251هـ/1835م، وتوفي محمد بن عبد الرحمن الأزهري بالجزائر سنة 1208هـ/1794م[1]. وهكذا انتشرت تعاليم الأزهري في الجزائر، وخصوصا الجهة الشرقية والوسط وفي تونس، وكثر أتباعها عند الاختلال الفرنسي للجزائر.

يقول الشيخ مصطفى باشا تازي في شرحه للمنظومة المسماة ب "المنح الربانية"، أنّه لم يكن لهذه الطريقة ذكر بالأرض المغربية ، وإنّما جاء بها الشيخ الإمام خاتم المربين ، وواسطة عقد الأئمة العارفين أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الرحمن القشطولي الزواوي الأزهري، حين رحل من وطنه إلى مصر ، قاصدًا تحصيل علم الشريعة والحقيقة ، فجاور بالجامع الأزهر مستمرًا برواق المغاربة: فلازم علامة زمانه، أبا عبد الله سيدي محمد بن سالم الحفناوي فلقنه الأسماء السبعة فسلك على يده، ثمّ وجهه إلى ناحية السودان لنشر الأوراد ونفع العباد، وبعد مدة أمره بالرجوع إلى مصر ، فرجع وألبسه الخرقة وأمره أن يرجع إلى وطنه، فامتثل وذهب إلى وطنه واستقر بجبل جرجرة بناحية الجزائر ، في وطن يسمى قشطولة من أرض زواوة، وأذن له في التربية وتعليم خلق الله بما هم مطالبون من أمور الدين، فأخذ عنه جمع غفير وسلك على يده خلق كثير، واشتهر في الأقطار ذكره، وكثر أتباعه وعظم حزبه"[2].

ولما كان طريق الشيخ سيدي محمد بن عبد الرحمن الملقب ببوقبرين ، قائمًا على التطهير بالتهذيب الخلوتي، وإيطابة النفوس بالشريعة السمحاء، ومخاطبة الناس إلاّ بما يفقهون مراعاة للحال والمقام، فإنّ ذلك جعل الناس ينجذبون إليها ويدخلون ف ي سلكها ، فانتشرت في الجزائر خصوصا في شرقها ووسطها وفي تونس، وأصبح لها كثير من الأتباع والمريدين عشية الاحتلال الفرنسي[3]، وقد احتلت الصف الأول من حيث تعداد أتباعها ومريديها، ففاقت بذلك

(1) المصدر نفسه،ص507.

(2) سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1985،ص559.

(3) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي،ج1،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1985،ص518.

حتى الطرق التي تأسست قبلها بقرون، وبلغ عدد زواياها في الجزائر مائة وسبع وسبعين زاوية (177) حسب ما ذكره دوبون وكوبولاني "depont et coppolani"، وكانت تشرف على مائة وست وخمسين ألف من الإخوان (156000) وذلك في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، أواخر القرن التاسع عشر الميلادي(1).

وللدور الريادي الذي لعبته الزاوية الرحمانية في المقاومة الوطنية خصوصًا ، بعد منتصف القرن التاسع عشر، فإنّ الاستعمار الفرنسي حاصرها وضيق على أهلها ، وقبض على مجاهديها، بل أسرع إلى غلقها ومصادرة أملاكها، إذ رأى فيها خطرًا على الوجود الفرنسي كونها نقطة الإنطلاقة لكثير من الحركات الثورية.

فهذا مرسيل في كتابه : " Les confreries islamiques en Algerie Rahmania "يدعي بأنّ الطوائف الدينية باتت مصدر خطر كبير على الفرنسيين، ولم تعد الزّوايا مكانًا لتعليم القرآن فقط وإيواء البؤساء ، وإنّما تحولت إلى مراكز للثورة من أجل القضاء على المسيحيين، وهذا ما فعله الإخوان الرحمانيون بالجزائر بزعامة الشيخ الحداد، بفضل التأثير الديني والسياسي الكبير لهم ، وارتباطهم بالقاعدة الشعبية ارتباطًا وثيقًا(2).

ومذهب سيمون هو مذهب روبان "Robin" في كتابه الموسوم ب : " L'insurrection de la grande Kabylie en 1871" إذ ادّعى هو الآخر "من أنّ النيران التّي اشتعلت في كل الجزائر، كانت مدعمة بالتعصب الديني للإخوان الرحمانيين الذين انتشروا في مصيف جرجرة ، ومن حدود تونس، وأنّ إخوان 1863 و1865 ما يزالون اليوم يقودون الحرب الدينية، وجاؤوا من مكة لزرع التشويش الديني في الجزائر "(3).

إنّ التكوين الروحي والتربوي الذي قامت به الزّوايا الرحمانية، لم يقتصر على مريديها من الرّجال فقط بل تعداه إلى النساء ، ولأدل على ذلك من المجاهدة فاطمة انسومر التّي تشبعت بمبادئ الطريقة الرحمانية، وكان لأبيها المكانة المرموقة بين قومه وعشيرته.

نظرًا لانتسابه في سلوكه إلى هذه الطريقة، فكان لذلك مرجعهم الذي إليه يلجئون، في جل قضاياهم الاجتماعية الخاصة والعامة، وكان الناس يقصدونه للتبرك بصالح دعواته أو تلقي الطريقة عنه.

(1) عبد الحكيم مرتاض،الطرق الصوفية في الجزائر، رسالة ماجستير،جامعة تلمسان،1998-1999،ص:88

(2) Robin .N.Colonel : l'insurrection de la grande Kabylie 1871,Paris :I M p Henri-charles larouselle, 1901,P191.

(3) يحي بوعزيز، وصايا الشيخ الحداد ومذكرات ابنه سي عزيز،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر، 1989،ص21.

وفي هذا الجو الرحماني تربت وترعرعت فاطمة انسومر ، حيث تلقنت تعاليم الطريقة الرحمانية ، وتشبعت بمعالمها الروحية، فأقبلت على النسك والانقطاع للتبتل والعبادة متخذة لنفسها في بيت أبيها مكانًا منزويا عن الناس، رافضة كل ما تتمناه فتاة في مثل سنها.

ولما توغل جيش الاحتلال الفرنسي أرض زواوة، خرجت فاطمة انسومر من انزوائها وأعلنت المقاومة ضد الاستعمار وسار خلفها الكثير من المجاهدين، واشتهرت بين عساكر فرنسا باسم متنبئتهم (جان دارك)، أسرت ومن معها من النساء عام 1857م، ووضعت في المعتقل مع إخوتها الأربعة ومكثت فيه سبع سنين، منقطعة للتبتيل والعبادة، ترد إليها الوفود لتلقي النصائح وللتبرك بصالح دعواتها سارية في ذلك على منهج أبيها الرحماني، إلى أنّ وافتها المنية عام 1863م[1].

بعد اعتقال فاطمة انسومر ونفي شيخ الرحمانيين الحاج عمر من قبل السلطات الفرنسية، تولى الشيخ محمد أمزيان بن علي الحداد مقدم زاوية صدوق الرحمانية قيادة الإخوان الرحمانيين، وأمكن له المحافظة على وحدتهم وتماسكهم، وامتدت سل طته الروحية ونفوذ زاويته على كل المنطقة الواسعة التي تشمل جبال البابور، وحوض الصومام، وجبال جرجرة وحوض الحضنة[2].

عندما أعلن محمد المقراني ثورته في مجانة ، منتصف مارس من سنة 1871م، وفشل في استمالة رؤساء العائلا ت الكبيرة إ ليه، رأى أن يستميل الشيخ الحداد وإخوانه، نظرًا للمقام الرفيع الذي كان يحتله في نفوس أهل تلك المنطقة الواسعة .

وما إن أعلن الشيخ الحداد الجهاد ضد الفرنسيين ،بعد أن جمع أتباعه وسلم لهم علم الجهاد، الذي صنع قبل ذلك، وصاح قائلاً بعد أن رمى عصاه على الأرض " بإذن الله وعون رسوله سنرمي الفرنسيين في البحر، ونطردهم من البلاد "[3]، حتّى ارتمى واندفع فيها كل النّاس خصوصًا الإخوان الرحمانيون في عمالتي الجزائر وقسنطينة، من حجوط ومليانة وشرشال وغرب مدينة الجزائر إلى جيجل والقل شرقًا، وباتنة وبوسعادة وسور الغزلان جنوبًا، وشملت جبال البابور ،والوادي الكبير ، وحوض الصومام، وجبال جرجرة والبيبان وحوض الحضنة وجبالها، وامتدت إلى سهل متيجة، وحاصر الثوار مراكز الفرنسيين وقلاعهم العسكرية في بجاية

---

(1) المرجع نفسه،ص16.

(2) يحي بوعزيز، ثورة 1871(دور عائلتي المقراني والحداد)،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،1978،ص ص 235-240.

(3) يحي بوعزيز، وصايا الشيخ الحداد،مرجع سابق،ص27.

، دلس، وتيزي وزو وأربعاء نايت إيراثن، وبرج منايل، وذراع الميزان، وبني هني، وسطيف، ونقاوس، وجيجل وغيرها، وأقبل على الثورة في أقل من شهر أكثر من مائة وعشرون ألف رجل محارب، في حين لم يقدر المقراني على تجنيد أكثر من خمسة وعشرين ألف رجل ، من برج بوعريريج وسور الغزلان وبوسعادة .

إنّ هذا العدد الضخم من المجاهدين الرحمانيين ، وغيرهم الذين لبوا نداء الواجب مرجعه إلى ذلك الدور الذي لعبه ا لمتزعمون لهذه الثورة ، وذلك من خلال إثارة الوازع الديني والوطني ضد من أرهقوا الشعب بالضرائب الفادحة، واتبعوا سياسة التفريق بين طبقات المجتمع الجزائري ومكنوا اليهود من التسلط على رقاب المسلمين خاصة في ميدان العدالة ، والتهديد بانتزاع أراضيهم وإعطائها لمهاجري الألزاس واللورين الوافدين إلى البلاد ، فهذه الأمور وغيرها استغلها سي عزيز بن محمد الحداد ، والمقدمون الرحمانيون للتمهيد للثورة والاستعداد لها، وهي أمور كانت السبب في دفع الإخوان إلى المعركة[1].

3- دور الطريقة الشيخية في مقاومة الاستعمار الفرنسي:

- نبذة تاريخية عن أولاد سيدي الشيخ:

ينحدر أصل أولاد سيدي الشيوخ من أسرة الخليفة الأول "أبي بكر الصديق" وهذا حسب المصادر والوثائق الأجنبية منها أو العربية [2]. فكانوا يسمون أنفسهم "البوبكرية" وتشير الوثائق أن أجدادهم الأوائل هاجروا من المدينة المنورة بالحجاز إلى صعيد مصر، وبقوا هناك فترة قصيرة ثمّ انتقلوا بعدها إلى تونس وذلك في القرن 14 ميلادي، ثم هاجروا ليستقروا نهائيا بالمغرب الأوسط تحت قيادة سيدي معمر الذي كان يعد من الأولياء الصالحين، ولقد استقرت أغلبيتهم بالجنوب الغربي الجزائري بمنطقة "البيض" حيث كانت تنتشر وديان وشطوط بجانب بعض القبائل، التي استقرت بالمنطقة منذ الفتح الإسلامي، وهي قبيلة "بني عامر"[3] التّي كانت تشكل قوة مسيطرة في المنطقة، ولقد شيد أولاد سيدي الشيخ بهذه المنطقة قرى منها " أربا التحتاني"و"أربا الفوقاني"، وأقاموا القباب على أضرحة أجدادهم ، كقبة "سيدي معمر" و"سيدي عيسى بوليلة"و"سيدي بن حية "و"سيدي بوسماحة "[4]. كان أولاد شيدي الشيخ يرون في هذا

---

(1) بسام العسلي، محمد المقراني وثورة 1871، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط3، 1990،ص184.

(2) Deligny Notice historique sur les oulad sidi cheikh et leur établissement e, Algérie puisqu'en 1849, In 22h AOM, P09.

(3) كانت هذه القبيلة تسيطر على مناطق شاسعة من منطقة الجنوب الغربي في اتجاه الشمال حتّى ساحل البحر المتوسط وغربا حتّى منطقة فجيج المغربية.

(4) Deligny,op.cit,p p3-4.

الأخير الجد الأكبر ، ومن خلاله يعلمون تسلسل نسبهم ، رغم هجرة بعض أبناء سي بوسماحة إلى المغرب واستقرارهم بمدينة فجيج وإقامتهم لزاوية دينية ، وتسمية أولاد سيدي الشيخ ب هذا اللقب –سيدي الشيخ– نسبة إلى سيدي محمد بن سليمان بن سي بوسماحة والمدعو سي عبد القادر الذي غير اسمه إلى "سيدي الشيخ"[1].

وسبب هذا التغيير يرجعه بعض المؤرخين ، وخاصة المؤرخ "تروملي"، استنادًا لأقوال الأهالي إلى الكرامات التي كانت في شخص "سي عبد القادر"، وبعض المؤرخين يرجعون هذا التغيير على سبيل عدم الخلط بينه وبين شخص الولي الصالح "سيدي عبد القادر الجيلاني"، ولقب كذلك أي – سيدي الشيخ– لأنّ كلمة الشيخ ، كانت تطلق على ذلك العالم الفقيه وهي مستعملة حتّى الآن، في مناطق تواجد أولاد سيدي الشيخ.

– دورها الديني:

لقد أنشأ سيدي الشيخ زاوية دينية ودنيوية ، تمكن بواسطتها أن يفرض على الأهالي نظامًا أنهى به الفوضى والاضطرابات التّي كانت تحدث بين أفراد العائلة، كما فرض عليهم ضريبة عينية سنوية، وقد أصبحت زاويته قبلة ، تزورها القبائل المجاورة حاملة الهدايا والزيارات[2].

وقد عرفت هذه الزاوية بزاوية سيدي السيخ [3]، وكانت تتسم بنظام دقيق ، إذ كان يشرف على إدارتها خدام جيء بهم من الجنوب الشرقي (توقرت)، وقد تمثلت مهمتهم في الإشراف على المداخيل الزراعية، (ضرائب، زيارات،هدايا...) [4].

ولقد تصارع أولاد سيدي الشيخ ، حول هذه المداخيل والاستحو اذ على النفوذ والسلطة، وهذا ما أدّى ببعض الأبناء إلى مغادرة المنطقة ، بحثا عن الأمن والأمان ، خاصة بعد تعيين سيدي الشيخ المتوفى سنة 1615م[5] ، ابنه البكر سي الحاج بوحفص خليفة له على رأس السلطة الدينية والدنيوية ، وهذا التعيين أدّى في النهاية إلى التنازع العن يف وصل إلى إشعال نار الفتنة والحرب بين الإخوة، وقد وصل هذا النزاع إلى قتال مسلح [6] ، نتج على إثره انقسام

---

(1) pançard, histoire de oulad sidi cheikh, manuscrit de 190 page 1886 in A.O.M 22h1.28.
(2) Ibid,p8.
(3) Colomb, Notes sur les oulad sidi cheikh, p03, in A.O.M 22h9
(4) pançard, op.cit, p26.
(5) Deligny Notice, op.cit, p26.
(6) وقعت بين الطرفين معركتان الأولى كانت بمنطقة تدعى بالتواجر والثانية بأم الفيرن

قبيلة أولاد سيدي الشيخ إلى قسمين ،فرع أولاد سيدي الشيخ: الفرع الشرقي وأولاد سيدي الشيخ : الفرع الغربي. هذا الأخير غادر المنطقة واستقر بالمغرب الأقصى لفتوة ليست بالطويلة.

- دور الطريقة الشيخية في مقاومة أولاد سيدي الشيخ الأولى:

توجت انتصارات الماريشال بوجو poujou" على القوات المغربية في معركة ايسلي Isly بالحدود المغربية الجزائرية بالمعاهدة الأولى، عرفت بمعاهدة طنجة في 10 سبتمبر 1844 ونصت في بندها الرابع على محاصرة مقاومة الأمير عبد القادر ، بالحدود المغربية الجزائرية من طرف القوات المغربية غربًا والقوات الفرنسية شرقًا ، أمّا المعاهدة الثانية ، فهي معاهدة لالة مغنية المبرمة يوم 18 مارس 1845م، والتي تعد الفاصل ، بين النزاع المغربي الفرنسي على الحدود .

حيث بموجب هذه الاتفاقية، حددت الحدود الشمالية بين الجزائر والمغرب ، وحدد معها مصير بعض القبائل المتواجدة على هذا الخط ، والتّي كان لها ذلك التأثير الديني على المنطقة وما جاورها، ومن بين هذه القبائل قبيلة أولاد سيدي الشيخ وزاويتهم الشهيرة، لقد أعطت معاهدة لالة مغنية عام 1845م، الضوء الأخضر للحد نهائيا من مقاومة الأمير عبد القادر ومواصلة فكرة احتلال المناطق الداخلية والجنوبية وإخضاع الأهالي ، وكذلك الإشراف على مرور المواد المصنعة القادمة من أسواق الشمال متوخية الطرق الصحراوية، وبصفة رسمية وواضحة قام وزير الحربية في عهد الملك "لويس فيليب"(Louis Philip)، وهو الماريشال سولت Soult في سنة 1845، في تقرير رفعه إلى الملك ، بتحديد الغايتين الإستراتيجية والتجارية من توسيع الاحتلال إلى الجنوب وجاء في التقرير يجب :" أن تؤلف الصحراء الجزائرية أو بعبارة أخرى المناطق الواقعة بعد التلال، صنفًا ثالثا من الجهات الإدارية، ففي هذه الجهات لا أثر للمعمرين...وهذه المناطق ستفتح لنا المجال، لطرق هامة في الحركة التجارية المؤمنة..." [1].

وفعلا هذا ما قامت به الحكومة الفرنسية ، في احتلالها للجنوب والحد من سيطرة أولاد سيدي الشيخ الدينية والدنيوية على المنطقة ، وإرغامهم على الانضواء تحت السيطرة الفرنسية بالجزائر، لاسيما الفرع الشرقي التي حاولت فرنسا أن تجعل منه ، وسيلة لتوسعها نحو الجنوب الغربي الكبير ، حيث عينت حمزة ولد أبي بكر - بعد مساومات ومشاورات- خليفة على الجنوب الجزائري سنة 1850م، والذي قاد حملات عسكرية إلى جانب الفرنسيين في إخضاعهم

---

[1] أندري جوليان وآخرون، الجزائر ما بين الماضي والحاضر , ص: 66

للقبائل الثائرة ، كقبائل حميان الشفاعة ، القاطنة على الحدود المغربية الجزائرية في أفريل 1853م، وحملة عسكرية أخرى ضد سلطان ورقلة.

لقد تفطن أولاد سيدي الشيخ لنوايا الفرنسيين ، لاسيما بعد مقتل كل من سي حمزة بن بوبكر بالعاصمة وابنه بوبكر بن حمزة في 22 جويلية 1862م. وعزل القائد سي الزوبير من أغازية ورقلة، وتعيين شقيقه سي لعلا بن بوبكر ، بالإضافة إلى شعور أولاد سيدي الشيخ بأنّهم أصبحوا موظفين قابلين للعزل والتغيير ، الأمر الذي دفع بهم إلى إعلان الانفصال ، عن الفرنسيين ومحاربتهم في عدة مواقع بزعامة كل من سي سليمان بن حمزة [1] ، وسي محمد بن حمزة وسي أحمد بن حمزة ، ومن بين المواقع التي حقق فيها أولاد سيدي الشيخ ، انتصارات كبيرة موقعة عوينة بوبكر في 18 أفريل 1864[2]. الواقعة شرق مدينة البيض [3]. ومعركة الشلالة عام 1865، ومعركة أم الدبداب عام 1869...، ولقد خاض أولاد سيدي الشيخ عدة معارك ورغم عدم تحقيق انتصارات تذكر ، إلاّ أنهم أوقفوا النزوح الفرنسي نحو الجنوب ، لفترة من الزمن وهددوا مصالحهم بالمنطقة.

- دور الطريقة الشيخية الديني والعسكري في مقاومة أولاد سيدي الشيخ: 1875-1908:

كانت معركة ديسمبر 1879، آخر معركة خاضها أولاد سيدي الشيخ، الفرع الشرقي ضد الفرنسيين الذين حققوا انتصارات كبيرة ، الأمر الذي دفع بأولاد سيدي الشيخ الفرع الشرقي إلى الهروب نحو الجنوب (توات) ، ولم تشكل هذه الهجرة فراغًا سياسيًا بالمنطقة ، إذ سرعان ما ظهر على مسرح الأحداث ، أولاد سيدي الشيخ الفرع الغربي ، بزعامة المجاهد المتصوف أبي عمامة (بوعمامة) الذي وقف في وجه الفرنسيين لأكثر من 25 سنة.

المتصوف بوعمامة:

هو محمد بن عربي بن شيخ بن الحرمة بن محمد بن سيدي إبراهيم بن التاج المعروف بأبي عمامة، وهو الابن الثالث عشر لجد أسرة سيدي الشيخ الكبير، ينتمي إلى أولاد سيدي الشيخ الفرع الغربي، ولد بفجيج وبالضبط بقصر الحمام حوالي 1838[4]. وهناك رواية أخرى تقول بأنّه ولد في فورات مستورة قرب واد زوزفانة ، لقد تعلم القرآن الكريم منذ نعومة أظافره

---

[1] لقد استجاب لدعوة سي سليمان بن حمزة قبائل عديدة من بينها أولاد زياد الغرابة والشراقة، دراقة الغرابة والشراقة، وقبائل الشعابنة ، إضافة إلى أهالي القصور المجاورة لقصر الأبيض سيدي الشيخ كقصر غاسول، أغواط، الكسل.

[2] Cwenard (1) : les oulad sidi cheikh extrait du B.S.G.A d'Oran N°15, 1883, pp13-14

[3] وصل عدد قوات سي سليمان بن حمزة إلى أكثر من ثلاثة آلاف رجل مسلحين بالبنادق والسيوف والخناجر، ألحقت الهزيمة بالضابط بوبريتر Beau prêtre، ولقد توفي سي سليمان بن حمزة متأثرًا بجراحه.

[4] BEZY : l'insurrection du sud oranais repince à sahraoui, Oran ;1889,p15.

متأثرًا بأجداده ، انتقل إلى فجيج ، حيث واصل تعليمه على يد عدد من الفقهاء، أشهرهم محمد بن عبد الرحمن [1]. أحد مقدمي الطريقة الشيخية ، فتلقى مبادئ الكتاب والسنة الشريفة وتعاليم التصوف، كما عرف بالورع والحكمة وسداد الرأي وحسن التدبير، وقد ارتحل إلى المغرب الأقصى ليزد اد إطلاعًا وينهل من العلم قدرًا أكبر، حيث ذاع صيته بين القبائل فحظي بالاعتراف بالمشيخة.

- تأسيسه لزاوية دينية:

لقد تمكن بوعمامة سنة 1875، بتأسيس زاوية دينية بمغرار التحتاني (القريبة من مدينة عين الصفراء) على الطريقة الشيخية[2]. وبذلك أعاد للطريقة التّي أسسها عبد القادر بن محمد المتوفى في مطلع القرن السابع عشر الميلادي إشعاعها، إذ أصبحت أحد عناصر الوحدة[3].

لقد كانت طريقة الشيخ بوعمامة ، بعيدة كل البعد كمّا انغمست فيه الطرق الأخرى من شعوذة، وكانت متشددة في مقاومة المنكرات والانحراف عن مبادئ الدين الحنيف، ولم تكن تعادي بقية الطرق الصوفية المتواجدة على الساحة، بل كانت تعمل على تأليف القلوب ، وجمع الشمل في وقت كان الناس أحوج من يشد بأيديهم.

لقد كان لأبي عمامة ذلك التأثير الديني، على أهالي القصور وقبائل حميان، وذوي منيع وأولاد جرير، وطرافي، وبني جيل، والأحرار، والرزاينة وغيرهم ، فنال الإعجاب والتقدير وكانت ترى فيه هذه القبائل المهدي المنتظر، الذي جاء ليخلصها من بطش الفرنسيين الكفرة.

جهاده:

لقد تمكنت السلطات الاستعمارية ، من القضاء على مقاومة أولاد سيدي الشيخ الأولى التّي دامت أكثر من 25 سنة، واستمالة قادتها وزعمائها الدينيين، كما استطاعت أن توظف عددًا لا بأس به من ا لفرنسيين والمعمرين بمنطقة أولاد سيدي الشيخ، كما قامت بمصادرة والاستيلاء على جميع أراضي الأهالي عنوة، بالإضافة إلى فرض عليهم ضرائب باهظة وجعل منطقة أولاد سيدي الشيخ ، همزة وصل بين الجزائر الشمالية والجنوب ، وذلك بربطها بخط حديدي (السكة الحديدية)؛ هذه الأسباب مجتمعة دفعت بأبي عمامة، إلى إعلان الجهاد المقدس ضد الفرنسيين الكفرة، بعدما تمكن من جمع شمل القبائل ، وبعد أن أرسل إليهم المبعوثين،

---

(1) عبد القادر خليفي، الطريقة الشيخية، دار الأديب للنشر والتوزيع، وهران، 2006،ص79.

2 Henry diuveyrie la confrérie musulmane de sidi Mohamed ben Ali Es senoussi et ses domaines géographiques en l'année 1300 de hégrie , 1883 In BSGA de Paris, 1884,p184.

(3) عبد القادر خليفي،المرجع السابق،ص83.

يدعوهم للتعبئة ورصد الإمكانيات ، لجمع المؤن والسلاح والذخيرة ، وذلك عن طريق مقاديم الطريقة المنتشرين عبر كل من قبائل طرافي ورزاينة والأحرار، وقد وجدت هذه الدعوة صداها، إذ تمكن بوعمامة في وقت قصير، أن يجمع حوالي ألفين وثلاثمائة جندي بين فرسان ومساة:

قبائل طرافي	700
أولاد زياد	180
الأحرار	160
أولاد سيدي الشيخ (الغرابة)	250
أهل مغرار	100
أولاد عمور	170
أولاد سيد التاج	50
القصوريون	500
قبائل أخرى	190
المجموع	2300 بين فارس ومشاة

اغتنم الشيخ بوعمامة فرصة غياب الجيش الفرنسي المرابط بالمنطقة الوهرانية للمشاركة في الحملة على تونس في أفريل 1881م، فأعلن الجهاد المقدس[1] ضد الفرنسيين ، وتزامن هذا الإعلان بالضربة التي ألحقت بحملة فلاتير التنصيرية ، من قبل بعض المجاهدين الطوارق بالصحراء الشرقية الجزائرية في أفريل 1881[2].

وأول لقاء بين بوعمامة والقوات الفرنسية كان يوم 27 أفريل ،1881 بموقعة سفيسفة جنوب عين الصفراء، أحرز فيها المجاهدون انتصارات خارقة [3]. الأمر الذي دفع بالفرنسيين إلى تنظيم أنفسهم لإخماد الثورة والحد من لهيبها، فأرصدت السلطات الفرنسية طابورًا في منطقة "طفاراو" وكان يضم هذا الطابور القوات المسلحة التالية:

1- ثلاثة فيالق من المشاة (الأول من الفرقة الثانية من الزواف، والثاني من اللفيف الأجنبي،والثالثة من القسم الثاني رماة تحت قيادة العقيد سوينيه Suiney من الفرقة الثانية زوان

---

(1) Agerou (harles robert) : les Algériens musulmans et la France 1871-1919 , Tome1,Paris 1968.

(2) Réveil de mascara (Algérie) N°67,8mai 1881 , In archive wilaya d'Oran.

(3) SARI (Djilali) : l'insurrection de 1881-1882 , SNED Alger 1981,p93.

2- الفرقة الرابعة لقناصة إفريقيا تحت قيادة العقيد اينوسنتي Innocenti.

3- فرقة المدفعية.

4- فرق الخدمات المختلفة المساعدة.

5- الفرق الثلاث من قوم سعيدة وفرندة وتيارت.

واصل الطابور سيره يوم 14 ماي متوجهًا نحو إقليم مغرار مركز تجمع المقاومين ، فوقع الاحتكام الحاسم بينهم وبين الفرنسيين يوم 19 ماي 1881، في معركة طاحنة بموقعة مولاك أو مويلك وهو ميدان فسيح يقدر عرضه بثلاثة كيلومترات ، متكون من تلين متوازيين تقريبا وهو يقع قرب قصر الشلالة.

لقد تمكن المجاهدو ن من تحقيق المعجزة ، وإلحاق الهزيمة بالقوات الفرنسية ، وتلقينها درسًا في فنون الحرب، وقد تضاربت التقارير العسكرية حول نتائج هذه المعركة وخسائر الفريقين، فمنها تقول أن المجاهدين فقد وا أكثر من 300 قتيل في الميدان، في حين تقول مصادر أخرى أن الخسائر الفرنسية قدرة ب60 قتيلا و22 جريحا[1]، مقابل مائتي شهيد ، وقد قدرها العقيد اينوسنتي في تقريره إلى وزير الحربية الفرنسي ، بسبعة وثلاثين قَتِيلاً وستة عشر جريحًا من بينهم ضباطًا وأربعة مفقودين من الجانب الفرنسي، في حين قدر عدد ضحايا الشيخ بوعمامة بما يقارب ثلاثمائة قتيل (شهيد).

لقد قامت السلطات الفرنسية، بإضعاف صدى هذا الانتصار والتشكيك فيه ، بين القبائل من أنّ بوعمامة قد أباد الجيش الفرنسي، وذلك حتّى لا تنتشر عدوى الانفصال والتمرد في أوساط القبائل الأخرى ، وخاصة الموالية للفرنسيين، وكذلك لرفع معنويات الجيش الفرنسي المنهزم، وكان ذلك عن طريق الإعلام خاصة على صفحات جريدة يقظة معسكر (Réveil de mascara)، لكن الأحداث التي سجلت بعد هذه المعركة ، تبين عكس ما جاء في التقارير العسكري، ذلك أنّ هذه الموقعة تعد انتصارًا لبوعمامة ورجاله ، بدليل أنّ الجيش الفرنسي أصبح يتخوف من مواجهته.

- مسيرة بوعمامة التاريخية:

استغل بوعمامة تذمر الجيوش الفرنسية ، ليقوم بمسيرته الشهيرة نحو الشمال التّي استغرقت حوالي ثلاثة وعشرين يومًا من 30ماي إلى 21 جوان 1881م، وهذا مباشرة بعد معركة مولاق التاريخية ، قاطعًا الخط الرابط بين البيض ثم سيدي عبد الرحمن حتّى سعيدة

---

[1] GAFFARL (Paul) l'Algérie histoire conquête colonisation, Paris 1983,p264.

شمالاً ، ليعود ثانية إلى قصر بوسمغون قاطعًا الخط الرابط بين سعيدة ،الخيثر، المشرية عين الصفراء، حيث برهن بوعمامة مرّة أخرى على تفوقه على الطوابير التّي ترصدته من أجل القضاء عليه وعرقلة مسيرته، وقد أدهشت هذه المسيرة الرأي العام الفرنسي ، في كيفية تحرك أتباع بوعمامة من قرية إلى أخرى بسرية فائقة[1].

ولقد التجأت السلطات الفرنسية ، إلى استعمال جميع الوسائل لتحطيم وإيقاف المقاومة لتحريض القبائل والأعراش فيما بينها، كما سارعت بإرجاع قوتها التّي اشتركت في احتلال تونس وإرسال قوات أخرى نحو الجنوب الغربي، من أجل تطويق الثورة والقضاء عليها.

وبالتالي التوسع في المنطقة، وبسط نفوذها على كل قصور الجنوب الغربي الجزائري، وقد كلف العقيد دي نغريه بمهمة معاقبة القبائل التي شاركت في المقاومة، ونسف زاوية سيدي الشيخ الكبيرة المتواجدة بقرية الأبيض سيدي الشيخ في 15 أوت 1881م، ولم تكتف قوات نغريه بهذا العم ل بل راحت تقوم بأعمال شنيعة يندى لها جبين الإنسانية، فقد وصل ببنغريه نبش قبر سيدي الشيخ ، وكان يهدف من وراء ذلك ، الاستهزاء من الرموز الروحية التّي تحث السكان على الجهاد والمقاومة والدفاع عن الدين والوطن، وتشتيت الأهالي الملتفين حول الزاوية، التي تمثل النواة الدينية والسياسية لهم.

قامت القوات الاستعمارية بتحطيم قصري بوعمام ة ، وهما قصر مغرار الفوقاني ومغر ار التحتاني، وتدمير زاوية بوعمامة وقتل الكثير من الأهالي ، ثم الهجوم على أهالي منطقة عمور فقتلت العديد منهم، وأحرقت خيامهم وأتلفت ذخائرهم ونهبت مواشيهم.

لقد أرغم بوعمامة إلى الانسحاب ، متجهًا نحو منطقة فجيج بالمغرب الأقصى ، ليباغت القوات الفرنسية التي كانت تحمي البعثة الطبوغرافية ، بهجوم عنيف يوم 16 أفريل 1882م في شط تقري، ويكبد العدو خسائر كبيرة في الأرواح والعتاد.

لقد ساد المرحلة الثانية والأ خيرة من جهاد بوعمامة فتور لم تشهده من قبل، فقد استقر بومامة بمسقط رأسه الحمام الفوقاني عام 1883م، غير أنه ضاق درعًا من قبل السلطات المغربية التّي أرغمته على اللجوء إلى واحات التوات ، وانتهى به الاستقرار بواحة دلدول بإقليم قورارة عام 1883، ليستقر هناك إلى غاية 1894م إذ قام بتأسيس زاوية هناك، وشرع في تنظيم دروس دينية ليكتسب أنصارًا وأتباعًا جدد، ليواصل بهم الجهاد المقدس ، ويوقف زحف التوسع الفرنسي نحو الجنوب الغربي ، غير أنّ ما قامت به السلطات الفرنسية من مشاريع ، كإيصال

---

[1] مبخوت بوداية، الشيخ بوعمامة الرجل المتصوف والمجاهد،حولية المؤرخ،العدد الأول، 2002،ص277.

الخط الحديدي إلى عين الصفراء وشق الطرق ، وإقامة الجسور وربط المناطق الجنوبية الغربية ببعضها البعض، حتّى يسهل عليها التنقل بسرعة في حالة ما إذا قاومها السكان.

- عودة الشيخ بوعمامة من واحة دلدول واستقراره بفجيج:

لم ينتقل بوعمامة إلى فجيج المغربية ، بل انتقل إلى الحوش التحتاني عام 1895 على واد زوزفان، ليتمكن من جمع إمكاناته ورص صفوفه ، واستقبال الوفود التّي لبت دعوة الجهاد ، كما كان يعمل على تنقية الأجواء بين العشائر المتعادية ، وإبعاد العناصر المشوشة لتطهير حركته الجهادية، كإبعاده لبعض من الشعانبة رغم شجاعتهم وقدراتهم القتالية، لقد كان استقرار بوعمامة بفجيج سنة 1896م بعد أن اطمأن لنوايا السلطات المغربية، ويبدو أنّ هذا التقارب قد أثار قلق ومخاوف السلطات الفرنسية، خاصة بعد أنّ اعْتُرِفَ ببوعمامة كزعيم لأولا د سيدي الشيخ، وكمشرف على المنطقة الصحراوية، وهذا ما كانت ترفضه السلطات العسكرية الفرنسية ، وهو بذلك يعد سدًا منيعًا في وجه التوسع الاستعماري في الصحراء، لذلك حاولت السلطات الفرنسية كسب ود الشيخ ، علّه يساعدها في بسط نفوذها على الأراضي الغير المحتلة، وهذا ما قام به الحاكم العام لا فريار Raferriére يوم 1889/10/16م، بمنح بوعمامة الأمان التام بدون أي شرط أو قيد، غير أنّ بوعمامة رغم تبادل الرسائل بينه وبين لافريار ، لم يثق في سياسة فرنسا، وكان يدرك كل الإدراك نوايا فرنسا المتمثلة في همها الوحيد وهو ترسيخ أقدامها في المنطقة ، وهروبا من بطش الفرنسيين ومحاصرة قوات ليوقي له، دخل الشيخ بوعمامة المغرب، واشتغل بمشاكل وقضايا المغرب الداخلية، إلى أن التجأ إلى نواحي مدينة وجدة بعين سيدي ملوك حيث وافته المنية في أكتوبر 1908[1].

كان للشيخ بوعمامة الفضل في إحياء الطريقة الشيخية ، ونشرها جنوبًا وشرقًا ، شمالاً وغربًا، ولقد انطلقت ثورته من هذه الزّاوية، فكان بوعمامة زعيمً ا دينيا ومجاهدًا متصوفًا ، فكانت حركته دينية سياسية.

لقد كان لمقاومة بوعمامة صدى جهويًا وعالميًا، فقد كتبت عنها جريدة التايمز اللندنية التي لقبت الشيخ بوعمامة بالأمير عبد القادر الثاني، كما كتبت عنها جريدة البرهان المصرية الصادرة بمدينة الإسكندرية ، عن خصا ل الشيخ بوعمامة ومكانته الحسنة بين رفاقه في التصدي للفرنسيين، وإيقاف زحفهم نحو المناطق الجنوبية للجزائر.

---

[1] حسين صبحي،التنافس الاستعماري الأوروبي بالمغرب، 1884-1904، دار المعارف المصرية، مصر،1965،ص172.

كان لجل الطرق الصوفية المتواجدة بالجزائر ، موقفًا إيجابيًا اتجاه القضية التي ناضلت وجاهدت من أجلها الطريقة الشيخية ، وهي محاربة الفرنسيين الكفرة، ومن بي ن هذه الطرق الطريقة السنوسية المناهضة للاستعمار ، والمدافعة عن القضايا الإسلامية في العالم. ويذكر أنّ الشيخ بوعمامة ، وجد القبول والترحاب من قبل أتباع ومقدمي الطريقة الطيبية ، التي كانت متواجدة بقوة في توات وقرارة، ومن قبل الطريقة الكرزازية ، التي كان يتواجد مركزها في بلدة بني عباس.

رابعا : تأثير الخطاب الطرقي على القاعدة الشعبية المقاومة للاستعمار الفرنسي (الشيخ بوعمامة و حركته الصوفية و الجهادية نموذجا)

ينتمي الشيخ بوعمامة إلى عائلة أولاد سيد الشيخ ذات الشأن المميز في الأوساط الشعبية بالجنوب عامة، و الجنوب الغربي خاصة ، هذه القبيلة التي كان تأثيرها يمتد من حدود ورقلة شرقا ، إلى حدود المغرب الأقصى بنواحي فكيك غربا ، حيث كانت لهم السيادة على المنطقة كلها قبل مجئ الفرنسيين [1]. يحترم الناس أفرادها ، و يتحاشون اذايتهم و الوقوف في طريقهم لأنهم يمثلون بالنسبة لهم ، مرابطين بوبكريين .

اكسب هذا الانتماء الشيخ مكانة مميزة وصيتا بارزا، مما حدا بالفرنسيين إلى محاولة النيل منه و من سلفه بتشويه سمعته للتأثير على الشعب الجزائري ، فقالوا عنه انه مشعوذ فتان متمرد أو مرابط صغير ، و انه ينتمي إلى فرع صغير خامد الذكر، حيث لم يكن لأسلافه صيت يذكر، إلا انه ورغم هذه الاعتبارات التي استند عليها الفرنسيون ، فان الشيخ قد حظي بمكانة كبيرة بين الأوساط الشعبية الواسعة ، منذ استقراره في بلدة مغرار التحتاني في منتصف السبعينات من القرن التاسع عشر ، إذ تذكر التقارير الفرنسية كث رة زواره الراغبين في إتباع الطريقة الشيخية و تجديدها ، و اكتساب محبته و طلب دعواته و بركاته ، لذا رأى الفرنسيون في هذه المكانة التي حظي بها الشيخ ، تهديدا لمستقبلهم في المنطقة، و خطرا يجب التخلص منه و لكنهم لم يتمكنوا منه قبل ان يفاجئهم بإعلان المقاومة .

و قد بين الضابط الفرنسي تر يمولي trumelet – الذي كانت له دراية بالأوساط الشعبية الجزائرية– لبني جنسه من الفرنسيين، المكانة الهامة التي يحتلها المرابطون و الشرفاء بين السكان الجزائريين، وطلب منهم أن يكونوا أقوياء دائما و يقظين و أن لا يعطوا لهؤلا ء القديسين الفرصة للثورة ،مهما كانت القوات التي يمكنهم استعمالها، و ذلك بان رغبتهم أي

---

louis rinne ;nos frontière saharienne ; in revu africaine N° 30 – Année 1886, OPu , Alger , 1985 , p , 179.- [1]

الأهالي، الأكثر حدة و الأكثر عنادا و ثباتا هي رؤيتنا نجتاز البحر، لأنهم ينتظرون و يتمنون ذلك الوقت بكل قوة و بكل رغبة ، لأنهم لا يشكون في أن ذهابنا سيحين يوما ما، و أن الله سيحكم عليهم بالخير، و يعيد إليهم هذه الأرض الإسلامية التي نحتلها، لأنهم في الأخير، ليس هناك شي يجمعنا بهم، رغم مرور نصف قرن على احتلالنا للبلاد .[1]

انتشرت أخبار الطريقة المتجددة و برزت مكانة شيخها الوقور النشط، و هكذا زادت زيارته و التبرك به و الاستئناس به و بتوجيهاته و دعواته، وأصبح الشيخ ، ملاذا لكل طالب حاجة ، و حكما فيها عجز عن حله زعماء القبائل .

لم يكن الشيخ رجل دين تعبدي فحسب ، رغم أن منصبه الذي اكتسبه باعتباره شيخ زاوية ، يعني العبادة و العزلة عن الناس ، بل لقد نظر الشيخ إلى منصبه بمعنى الرباط في الإسلام فعمل بموجبه .

إن منصبه كشيخ لزاوية لم يمنعه من الاهتمام بأمور أصحابه و مريدي طريقت ه ، بل عمل على تنظيم و إعدادهم لليوم الموعود ، لان الشيخ كان يحضر منذ البداية لتحرير الوطن وطرد الكافر المستعمر عنه ، وهكذا عين على كل قبيلة " مقدما " مهمته تعليم الناس أمور دينهم و نشر الطريقة الشيخية بينهم من جهة ، و إعدادهم لليوم الذي ينتظره من جهة أخرى ، وكانت رسائله إلى القبائل أن " حضروا السلاح لقرب فرحة المسلمين"[2].

نشأ بوعمامة [3] في أسرة محافظة ، كانت تتميز بالعلم و التصوف ، بدأ يحفظ القران من خلال الكتاتيب بالحمام الفوقاني (فقيق) ، عرفت عائلته بتقواها الديني ، وحرصها الشديد على تطبيق شعائر الإسلام ، فهو من أحفاد الفقيه المتصوف عبد القادر بن محمد المعروف في الجنوب الغربي الجزائري بلقب سيدي الشيخ .

عاش الشيخ بوعمامة في و سط أسرة كلها تتميز بالتصوف ، ولاشك أن مثل هذا الوسط الاجتماعي ، قد اثر بشكل أو بآخر في شخصيته ، مما جعله يسلك نفس المسلك الذي اتبعه أجداده و هو طريق الزهد و التصوف ، و مع ذلك عاش المرحلة الأولى من حياته ، في بيئة جغرافية و طبيعية ح تمت على سكانها الخضوع ل مقتضياتها ، فامتهن الرعي وفق الطرق التقليدية و الزراعة المعاشية بوسائل بسيطة ، وتجارة القوافل في ظروف جد صعبة ، و التي عرضت العديد من الذين مارسوها للإغارة و السلب وذلك كبقية شباب المنطقة ، و كانت

---

(1) - d'Alger en 1864 – rune trumelet , (colonel)-notes pour servir a l'histoire de l'msurrection dans la pro mince- africaine N° =20 Année 1879 O PU Alger

(2) -عبد الحميد زوزو ، ثورة بوعمامة ، 1881- 1908 ، ش ، و ن ، ت ، الجزائر ، 1981 ، ص : 10.

(3) -احمد حمدي، جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، 2001 ، ص 67.

تجارة القوافل تشكل همزة وصل بين الصحراء و التل الوهراني و التي سمحت له بتوطيد علاقات مع أهل التل و الصحراء ، ويطلع على أحوالهم ، ويكتسب تجربة وخبرة من خلال نشاطه التجاري .[1]

ترعرع بوعمامة في مجتمع سادت فيه الاضطرابات والفتن والنزاعات القبلية ، وحب الزعامة والتسلط دون انتشار الوعي والثقافة ، مما عرقل الأنشطة الاقتصادية ، وتجميد النشاط العقلي والثقافي عامة . تربى بوعمامة في رعاية والده السي العربي بن الحرمة ، الذي كان يحترف الرعي والتجارة ، والذي قرر مع نفسه [2]، أن يجعل ابنه ملازما لعمه سي المنور الذي تلقى على يده تعليمه الأول ، وعلى يد الشيخ محمد بن عبد الرحمان احد مقدمي الطريقة الشيخية، والشيخ الشريف مصطفى بن محمد بن عبد الله ، والطيب بن يعقوب هؤلا ء الذين زرعوا فيه النبات الطيب، من علوم ا لفقه والشريعة وحسن الخلق [3]، فحفظ سور عديدة من القرآن ، إلا انه لم يتمكن من إتمام الستين حزبا [4]، وبعض الأحاديث النبوية ا لشريفة والشعائر الدينية الأساسية والأوراد والأذكار الخاصة بالطريقة الشيخية ، ثم المبادئ العامة للتصوف و الزهد في الحياة، مما أهله لتولي منصب مقدم [5].

لم يتعمق بوعمامة في العلوم الدينية والصوفية، مثل ج ده سيدي سليمان وسيدي الشيخ والسبب في ذلك، هو وضع التعليم في منطقته، إذ كان رتيبا سطحيا ، يعتمد على حفظ القرآن و يقومون به محفظون ، كانوا في الغالب يفيدون من تافيلات وكرزاز وقورارة، و إذا كانت هذه الدراسة بسيطة وفق مفهوم العصر الحال ي، فإنها اعتبرت حسب مفاهيم عصره و محيطه الاجتماعي ثقافة ومعرفة عالية، ميزته عن غيره بكل الخاصيات ، فنال الإعجاب و التقدير ، و كان في نظر الأغلبية من المحيطين به عالما بدون مبالغة أو إطراء [6] في حين ذكر احد الباحثين أن أبي عمامة حفظ القران الكريم و العلوم ال دينية في وقت مبكر ، علي يد مشايخ أمثال الشيخ بحوص و الطيب بن يعقوب ، و الشيخ الشريف محمد بن عبد الله ،و الشيخ مصطفي ابن محمد[7]، بينما ذكرت تقارير الضباط الفرنسيين أن أبي عمامة حفظ القران الكريم

---

(1) –عبد الحميد زوزو ، المرجع السابق ، ص 20.

(2) إسم بوعمامة: جاء في المصادر التاريخية بان الذي سمي به في الأصل، هو بوعمامة وليس محمد كما هو شائع ،لأنه كان يضع العمامة على رأسه .

(3) – محمدالسناوي، أضواء على ثورة بوعمامة (مقالة)، مجلة التاريخ ، ع1، المركز الوطني للدراسات التلريخية، 1981،ص 07.

(4) – محمد بوحانة ، التعريف بشخصية الشيخ بوعمامة ، أعمال الملتقى الأول حول الشيخ بوعمامة بالجزائر، سنة 1999 ، ص 05.

(5) – محمد مولاي ، استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة، بدون تاريخ ، ص 106.

(6) – المرجع نفسه ، ص :103.

(7) – المرجع نفسه ، ص106.

الكريم إلي جانب ممارسات أخرى، هي مزيج من الخرافة و الغرابة والغموض ، الخاصة برجال الزوايا ،التي يحيطونها بالكتمان لما لها من تأثير على العقول و سلطان النفوس ، وبالنظر إلى أنها مقياس التفوق و مفتاح الاستلهام ، و أداة اختراق [1]. تزوج بوعمامة بربيعة ابنة عمه السي المنور ،والتي أنجبت له السي الطيب في سنة 1870 ،بحيث كان رفيقا في بقية حياته و في معاركه، و بعد إعلان مقاومته تزوج الشيخ بوعمامة عدة مرات وفي فترات متباعدة حسب الظروف و الأحوال من قبائل مختلفة كالشعانبة و متليلي ،و من أولاد سيدي أمحمد عبد الله ،و الرحمانية نسبة إلى عبد الرحمن احد ابناء سيد الشيخ ،و من قبائل مغرار، ولا شك انه كان يهدف من وراء ذلك، إلى تمتين الروابط مع العديد من القبائل بالمصاهرة، لجمع الكلمة و توحيد الصفوف[2].

عرف الشيخ بوعمامة بالورع والحكمة وسداد الرأي ، ونفاذ البصيرة وحسن التدبير ، وكان يتميز بنبل خلقه وسيرته الورعة ، وبلطف تعامله مع الجميع ، وبالتقوى والزهد والتقشف والتنسك ، وقيل أنه منذ صباه حبب له التصوف والزهد والخلاء [3]، وكان على خلاف بقية أفراد عائلته يتميز بالوعي السياسي، و التفكير و الاهتمام بمصير وطنه [4]. فتمتع بسمعة طيبة طيبة وصيت رائع و مكانة مرموقة [5] ، و في صحيفة البرهان المصرية الصادرة بالإسكندرية ، كتبت عن الشيخ بوعمامة تقول " هو زعيم الثائرين صيته في الآفاق ، و انتشر له ذكر جميل ، وهو رجل من أهل الدين و الصلاح ، معتقد عند أصحابه ، وفي جميع الجهات التابعة للصحراء ، وهو فيما يقولون من ذوي الإلهام الإلهي [6].

ذكر احد الباحثين أن طريقة بوعمامة الصوفية كانت هي طريقة أجداده ، أولاد سيدي الشيخ ، التي كانت تستمد طقوسها من الطريقة الطيبية[7] ، ذات الانتشار الواسع بالمغرب الأقصى و الغرب الوهراني .

اقتدى بوعمامة بسيرة وسلوك و نظام زاوية أجداده ، ويظن أن للسنوسيين تأثير كبير عليه[1] ، في حين ذكر أبو القاسم سعد الله " أما نسب أولاد سيد الشيخ الروحي فهو قادري

---

(1) – المرجع نفسه، ص 107.

(2) –المرجع نفسه ، ص 105.

(3) – محمد بوحلة ، المرجع السابق، ص 06.

(4) –عبد الحميد زوزو ، المرجع السابق ، ص 38.

(5) –محمد مولاي ، المرجع السابق ، ص 105.

(6) –عبد الحميد زوزو ، المرجع السابق ، ص : 41 ، عن جريدة البرهان ، العدد 14 ، أوت ، 1881.

(7) –محمد بوحلة ، المرجع السابق ، ص 06.

شاذلي ، وقد كان سيد الشيخ تابعا ، من تلاميذ الشيخ احمد بن يوسف الملياني ، ولكن الذي ادخله إلى الطريقة هو محمد بن عبد الرحمن المهيلي القادري الشاذلي ."[2]

انتشرت طريقة بوعمامة الإيمانية في الجنوب الجزائري ، وفي الهضاب العليا الغربية الجزائرية وغرب الجزائر و شرق المغرب الأقصى ، وكانت مفتوحة على كل المسلمين ، وقد وصلت الإيمانية إلى تركيا و السودان و بلدان آسيا .[3]

كانت الطريقة الإيمانية تدين النزاع، و الاختلاف الذي كان يقوم بين الطرق الصوفية ، وكانت تستند في نصوصها و مبادئها على القران و السنة [4]، و كانت تتميز برفض مفهوم البركة الوراثية ، فنظرة الشيخ للبركة كانت مخالفة تماما لنظرة الطريقة الشيخية ، ولكل فرد بركته حسب عمله و تقواه ، وكان يرى أن البركة هي أمر شخصي يحصل عليها الفرد و تنتهي بوفاته، و لا يمكن أن تنتقل هذه البركة إلى شخص آخر و ليست وصية دائمة [5]، وكان مطلوبا من أتباعها و مريديها التعاون، و الجهاد معا ضد أعداء الإسلام .

زكت قبائل المنطقة الشيخ بوعمامة و طريقته الإيمانية الصوفية ، اختا رته دون سواه و اعترفت له بالمشيخ ة وسيدا جديدا للزاوية ، وشيخا روحيا لهذه الطريقة الصوفية المرتبطة به شخصيا ، أصبحت الوفود ترتاح إليه ، ومن البداية برز تفوقه و ذكاءه الخارقين متوخيا تغيير اسمها و هي الطريقة الإيمانية أو العمامية ، تفاديا للصراع الذي قد ينشب مع بني عمومته ، والذي كان في غنى عنه . الراجح أن الشيخ بوعمامة حاول أن يتحاشى الخوض في الصراع الذي لا ينفع خاصة ، في تلك الظروف الصعبة التي كانت تطلب توحيد الصفوف ، ونبذ التفرقة و لعله عا مل نهائي في تمكين ولاء هذه القبائل المختلفة ، المجاورة لشيخ الطر يقة و مقدمها . و كان من إشعاع الطريقة العمامية الصوفية ، أن تسارع الأتباع و المريدون إليها بأعداد كثيرة ، وقد أشار الضابط الفرنسي (pimodo) بيمودو بقوله : " لهذا كان المسلمون ينظرون إلى الشيخ بوعمامة، انه القائد الكبير الذي قاتل ضد المسيح في الجزائر ،، الذي قاتل باسم الله و محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يقبل قوانيننا و لم ينحن إلينا " ، و ذهب احد

---

[1] –محمد مولاي ، المرجع السابق ،ص 105.

[2] –بوعلام بسايح ، المرجع السابق ، ص 09.

[3] –محمد بوحلة ، المرجع السابق ، ص 07.

[4] –يحي بوعزيز ، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرون – ج 1 – ط2 ، منشورات المتحف الوطني للمجاهد ، الجزائر ، 1996 ، ص 163.

[5] –عمارة بن خليفة ، المنابع الروحية و أسلاف الشيخ بوعمامة (مقالة) الملتقى الوطني الأول حول مقاومة الشيخ بوعمامة مابين 09 و 10 افريل ، 2001، النعامة ، ص 06.

الباحثين بقوله : " و يبدو من التقارير الفرنسية المتوفرة، أن إقبال الناس على تأييد بوعمامة ، و تقديم عروض الولاء له لم يكن كله تلقائيا و إنما و ليد خطة مرسومة ، ذ لك أن أبي عمامة ، كان يدعو إلى الخروج عن السلطة الفرنسية " ([1]).

و من مظاهر تأثير الطريقة العمامية على قبائل الجنوب الغربي الجزائري ، أنها أصبحت تعتز و تفتخر بالشيخ بوعمامة ، وجعلت البعض من أفراد هاته القبائل يمدحونه بقصائد شعرية هامة ، و يردد ا لأهالي هذه الأشعار ، تشريفا و تعبيرا عن محبت هم له ، و محاسن أعماله .

ركز بوعمامة في بداياته على ربط الصلة الروحية بالقبائل ، فجعلها تتعلق بمنهجيته في الطريقة الإيمانية المستوحاة في جوهرها من الشيخية ، التي وسمها بطبعه الورع و حياته الجهادية، و لعل العنصر الرئيسي في بصمات بوعمامة هي المرتكز الجهادي الثائر على الأوضاع المزرية، التي كانت تعيشها المنطقة، كالأحقاد و الضغائن بين الناس و الفرقة بين الأهل، و من خلال هذه الأوضاع استطاع بوعمامة ان يتفهم ذهنية المنطقة، وتوصل إلى أن الوازع الديني وحده الكفيل، بتغيير ما يسود هناك من مآ سي، فصمم أن يستغل هذا الجانب و يركز عليه، ويجعله أداة يتوصل من خلالها إلى مبتغاه الأسمى أ لا وهو السيطرة الكلية على الذهنيات و العقول التابعة لسلطته ، وأنها سلطة روحية مطلقة .

استطاع الشيخ بوعمامة أن يجعل من هذه القبائل ، أن تستقر على فكرة أو هدف، وعندما استتب له أمر المشيخة و احكم قبضته على الزاوية، صار له أتباع و مريدون و تلامذة و مجاذيب شد عقولهم بما كان له من جاذبية، فسعى إلى تغيير نزعة الدروشة و الجذب الغالبين على معظم الإتباع ، فالواقع الثقافي المزري الذي كان عليه آخر القرن التاسع عشر ، و الغارات المتتالية من طرف قطاع الطرق ، أو من طرف مخزن سلطان المغرب الأقصى، وسفهاء القبائل البعيدة كلها تجربة حتى لا يبقى الإنسان مكتوف الأيدي أمامها ، بل يجب الحد منها بتغيير ذهنية هذه الفئات ، و الانتقال بهذه القبائل من الصراعات المحلية إلى الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي ،و توظيف قدرتها العسكرية ضد قوات الاستعمار ، وشحن هذه القبائل بالإيمان و الجهاد في سبيل الهد ، و عمل على تغيير العلاقات الاجتماعية بين هذه القبائل، حيث استطاع بتأثيره الروحي أن ينمي الوعي السياسي الو طني بدل القبلي في مجتمعه.

---

[1]- بوعلام بسايح ، المرجع السابق ، ص 10.

و كان للطريقة الإيمانية تأثير على سلوكات و مواقف القبائل ، التي اتبعت طريقته ، وفي الوقت نفسه توصل بوعمامة بحكمته الدبلوماسية ، أن يوطد علاقات سياسية مع السلطة المغربية، لوضع حد للتعسف الصادر عن المخزن .

كان أتباع الشيخ بوعمامة ومر يدوه، يتميزون بناحية ، و هي أنهم جنود الحق ذلك حسبما جاء في الطريقة الإيمانية ، لا يغزون أحدا ، بل يدافعون في حالة الغزو و الأكثر من ذلك كله فان الطريقة الإيمانية ، كانت محفوظة في صدور المريدين و الإتباع تكون حيث يكونون، و لايكونون إلا حيث يكون الحق .

راسل بوعمامة قادة المستعمر الفرنسي ، و استقبل مبعوثي بعض القادة الفرنسيين وقد أجابهم مشافهة و عبر رسائل ، وفي كل الحالات ، كان يلح على ترديد كلمته التاريخية المشهورة " يجب أن تخرجوا من أرضنا "رافضا الصلح بكل صوره ، وكان يراه خيانة .

لقد بعث الشيخ بوعمامة عدة رسائل إلى آليان القبائل ، و تلا عليهم رسالة الجهاد مع توضيح الأسباب ، حيث بعث وفودا إلى أولاد سيدي الشيخ الغرابة ، ثم أولاد سيد الشيخ الشراقة و خصرهم بهذه الرسالة وهي :

" **الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد و اله : جماعتنا المحروسة بعين الرضا قبيلة بعد قبيلة من غير تخصيص ، نعلمكم أعلمكم الله خيرا ، على أمر الجهاد في سبيل الهيبعدما فرق الكفار الفرنساويون بين الإخوة ، وفسقوا في أرضنا و استحلوا حرماتنا ، أرادكم الله و أعانكم ، وللخير و الجهاد وفقكم ، و السلام عليكم ورحمة الله تعا لى وبركاته**".

فتوكل الشيخ على المولى عز وجل ، و خاض المعارك الطاحنة رفقة أتباعه و مريديه ، و السبب المباشر في إعلان الجهاد من طرفه ، هو هذا الوازع العقائدي ، بل إن الجحافل المنضوية تحت راية جهاده، و التي تعد بالآلاف، ما كان لها أن تكون لولا شدة اقتناعها بأنها تحارب قوات الكفر ، و تحمل شعر الجهاد في سبيل الله ، و ا علاء كلمة الحق ، وعلى وجه اخص أن الجميع (الإتباع) متأكدين بأن الزعيم الروحي ليس من هدف يصيبه إلا الإيمان الراسخ ، ثم انه اثبت للملأ انه لا يسعى إلى تكوين زعامة سياسية ، وإنما كان تركيزه على أن يفهمه الجميع بأنه قائد روحي ثائر على الظلم و الاضطهاد ، و في الوقت ذاته يقيمون حلقات الذكر لقراءة القران الكريم ، حيثما حل بهم الظ لام ، وفي زاويتهم المتنقلة يسترجع ون أورادهم و ادعيتهم الصوفية العميقة ، مهللين و مكبرين و مسبحين على طريقتهم الإيمانية .

كان الشيخ بوعمامة يدعو أحبابه و مريديه و أتباعه ، إلى الوحدة بين مختلف الطرق الصوفية ، كما تجاوب مع مبادئ و منهج الجامعة الإسلامية ، التي كان يدعو إليها جمال الدين الأفغاني بحرارة ، لان الأصل في الوحدة هو تجميع القوة لمواجهة العدو المشترك . كان الشيخ بوعمامة وهو في الجنوب الغربي من الجزائر ، شيخ طريقة وقائدا للجهاد ضد الفرنسيين ،يتمتع بسمعة حسنة بين مواطني تلك الجهة . لقد كان المعلم و المو جه ، استند في عمله الصوفي على ما وثه عن أسلافه، من أوراد الطريقة الشيخية ، وعلى ما أخذه عن معلميه و مشايخه ، و على م ا أعطاه الله من قدرات و مواهب، فقام ين شر الطريقة الشيخية بين سكان تلك الجهات الجنوبية، و يحيي أذكارها و أورادها بالحكمة و الموعظة الحسنة .

عرض الفرنسيون على الشيخ التوقف عن القتال ، مقابل الجاه و المنصب ، له و لأبنائه . كما جاء في الرواية الشفوية ، والقوا القبض على ابنه البكر (سيد الطيب) وهددوه بقتله إذا لم يستسلم لهم ، ولكنه كان يرفض دائما تلك العروض ، بل لقد تخلى عن ابنه و فلذة كبده من اجل هدفه الأسمى ، و مبدئه في تحرير البلاد من الأعداء ق ال لهم : " قطعوه و ارموني بطوابقه ، و إلى كان إلا الخير مانديرهش معكم ". لقد صمد الشيخ طويلا ، فكان من الطبيعي أن يصاب البعض من رفقائه بالملل و السأ م بعد عقود من التشرد و الضيا ع ، لذا اقترح عليه البعض التوقف عن معاداة الفرنسيين، و عقد الصلح معهم لأنهم يمثلون دولة كبرى لا طاقة لهم بها فكان رده الرفض التا م ، و أعلمهم أنهم إن سمعوا صوت البارود في قبره بعد موته فليعلموا انه في حرب مع الفرنسيين ، انطفأت شمعة الشيخ بوعمامة سن ة 1908،ولكن ذكراه بقيت في وجدان الشعب ،فالمأثو رات الشعبية عن حركته الصوفية و النضالية ما تزال متداولة في المناطق التي كانت مسرحا لمقاومته ، و خاصة بين السكان الذين شارك أسلافهم فيها . كما أن نساء القبائل التي حاربت معه آنذاك ، ماتزال ترددن إلى اليوم مقطوعات شعبية، منظمة في تجمعاتهن تدعى محليا ب"القول" وان دل هذا على شيء فإنما يدل علي ثراء الثقافة الشعبية من جهة، وتمسك الناس بمآثرهم و أمجادهم من جهة اخرى .

تعتبر قصيدة الشاعر لمهاني ، أشهر قصيدة قيلت في رثاء الشيخ و التي مطلعها

عزوني يا ناس في سيد العربان   عزي و عنايتي مفتاح أورادي

تبكي عين عليه ماطال الزمان   طول الحياة و الدموع على خذي .

و يذكر الشاعر المعارك التي خاضها الشيخ فيقول :

لو شتوم مافعل بشينيش الديوان   لوكنتم دم تيقري و خبر فندي

تشاهدوا ما ذا فعل الشيخ بوعمامة بالماريشال اليوتي [1]

ومن المقطوعات الشعرية التي تغنى بها نسوة المنطقة الجنوبية الغربية .

فيما يدعى محليا بـ " القول " مايلي :

صلوا على النبي و أصحابه ياللي شفتوا بوعمامة سيدي

خيمة كبيرة قنطـــاسه عـالي ياللي شفتوا بوعمامة سيدي

بين الجبـــال مبيّـــح دوّاره ياللي شفتوا بوعمامة سيدي

بحر الطعام و البارود الزلزالي ياللي شفتوا بوعمامة سيدي

يعطي الطعام يخدم في الروحاني ياللي شفتوا بوعمامة سيدي[2]

ازدهر ميدان المأثورات الشعبية خلال العهد الاستعماري ، لأنه كان الوسيلة الوحيدة التي بقيت بيد الجماهير بعد أن تم طرد السكان من أراضيهم و سلطت عليهم ، مختلف أنواع القهر و الظلم ، وهاجر معظم العلماء و الزعماء إلى البلدان العربية مشرقا و مغربا ، فال تجأت الجماهير إلى التعبير عن مأ ساتها بواسطة الكلمة الشفوية نظما و نثرا ، واعتبرت بذلك نوعا من المقاومة ، حيث كان القصاصون وشعراء الملحون ، يحضرون المواسم و ا لأسواق فيلقون قصائدهم، و حكاياتهم ليثيروا عواطف الناس ، ويبثون فيهم الحماس ليثبتوا على جهادهم ضد المستعمر الغاصب .[3]

ساهم الشيخ بوعمامة بموروث صوفي ، وهو عبارة عن نصوص وقصائد مخطوطة بما فيها الوصية [4] وهي مخطوطات نثرية ومنظومة، تمثل فكر الشيخ ومواجده .

ترك الشيخ بوعمامة وصية يتداولها خلفه، وهي تتكون من ثلاثة أعمدة مؤرخة في العاشر من شهر شعبان من سنة 1326 هـ ، وهي موجهة إلى أتباعه ومريدي طريقته ، أما موضوعها فهو ديني خلقي ، يتضمن مجموعة من الموضوعات والعناصر يمكن تحديدها على النحو التالي:

الاستهلال، المقدمة، تعيين سيد الطيب خليفة له، الدعوة إلى تقوى الله وحسن عبادته، الدعوة إلى الإخوة والى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الخاتمة.

---

(1) –عبد القادر الحميد زوزو ، مرجع سابق ، ص 125.

(2) –عبد القادر خليفي ، الطريقة الشيخية ، دار الأديب للنشر و التوزيع ، الجزائر ، ص 94.

(3) –عبد القادر جغلول ، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر ، ترجمة سليم قسطون ، دار الحداثة ، بيروت ، 1980 ، ص 176.

(4) عبد القادر خليفي، المرجع السابق، ص:96.

1 -الاستهلال والمقدمة:

يستهل الشيخ وصيته بالحمدلة والصلاة على النبي، ثم ينتقل إلى الدعاء لحفظ وجميل الستر على الإخوان والفقراء المنتسبين للطريقة ، النازلين بها ،القريبين والبعيدين عن الزاوية ، ويخص بالذكر ثلاثة فقراء بأسمائهم ، وينتقل إلى ذكر القبائل ، والطريقة ليسلم عليهم، ويخبر الجميع أنه على وشك مغادرة الدنيا واللحاق بالرفيق الأعلى.

-2 تعيين الخليفة: ينتقل الشيخ بعد ذلك إلى تبليغ، أتباع الطريقة ومريديها بأنه ترك ابنه سيد الطيب خليفة له على الطريقة ، وذلك في قوله : " فهو الكفاية في الأمور كلها الظاهرة والباطنة"

وسيد الطيب هذا، هو ابنه البكر، المولود حوالي سنة 1867م ، من زوجته وابنة عمه ربيعة بنت المنور، والذي رافقه في مسيرته الطويلة منذ انطلاق المقاومة سنة 1881 إلى وفاته سنة 1908 فكان له نعم المعين المساند والرفيق المكابد ، قاس معه ظروف الحرب والهجرة ومآسي الغربة ، ألقي عليه القبض سنة 1905 في المغرب الأقصى، ثم نقل إلى الجزائر، حيث فرضت عليه الإقامة الجبرية في بلدة الاغواط.

بشر الشيخ بوعمامة، في وصيته هذه، الذين يمتثلون لأمر سيد الطيب، بال خير والفلاح في قوله:"فمن كان على أمره ونهيه في الأمور كلها ليس يخصه (كذا) شيء من خير الدنيا والآخرة في المال والأولاد وجميع الحركات والسكنات "، وحذر كل خارج عنه رافض لأ مره، يتوعد إياه بالخيبة والندامة والشر.

3 الدعوة إلى تقوى الله وحسن عبادته:

يتطرق الشيخ إلى موضوع آخر من الوصية ، فيدعو أتباعه إلى تقوى الله في السر والعلن، لان تقوى الله ، هي الكمال في الدين والدنيا، وهي الهداية والفلاح بقول الله تعالى :" فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى "[1] وقد وعد الله المتقين بالجنة فقال:" إن المتقين في جنات وعيون آخذين ما آتاهم ربهم..."[2] والتقوى من صفات الأولياء في قوله سبحانه :" ألا ان أولياء الله لا خوف عليهم ولاهم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون "[3] والتقوى هي " جماع الخيرات، وحقيقة الاتقاء التحرز بطاعة الله عن عقوبته "[4].

---

(1) سورة طه الآية 123.

(2) سورة الذاريات الآية 15.

(3) سورة يونس الآية 62،63.

(4) أبو القاسم القشيري ، الرسالة القشرية في التصوف ، المطبعة الحجرية 1957، ص52.

من الواضح أن القرآن الكريم ، مثل عند أهل الطرق الصوفية، مرجعا هاما ومعينا لا ينصب في تشكيل أفكارهم وبلورة أحلامهم، ولهذا نجدهم يخللون كتاباتهم بآيات قرآنية عديدة، غير أنهم يتفاوتون في قوة أو الضعف ه ذه المرجعية ، كما يتضح من توظيفهم للآ يات التي تختلف مضامينها بحسب المقامات وأحوال التوظيف ، كأن ترد للاستشهاد والتدليل، أو أن تكون للتلخيص والاختزال وفق إمكانات السياق....

وهنا الشيخ بوعمامة ، وضف بعضا من الآيات القرآنية للاستشهاد والتدليل ، على مكانة التقوى عند الله ليؤثر بها على مستمعيه ويحصل الاقتناع " لان الغاية القصوى لخطاب الطرق الصوفية، هو الوصول إلى أوسع جمهور ممكن وإقناعه كمخاطب "[1].

يورد القشيري رأي ذي النون في التقوى فيقول :" قال ذو النون المصري: التقي من لا يدنس ظاهره بالمعارضات، ولا باط نه بالعلامات يكون واقفا مع الله موقف الاتقاء "[2] أما ابن عربي فيقول: " فلما نظرنا في قوله تعالى :" اتقوا الله ، أي اتخذوه وقاية من كل ما تحذرون "[3] أي اتقاء كل ما يفسد العقائد والأخلاق والروابط الخاصة واتباع هدي الكتاب والسنة.

يدعو الشيخ بوعمامة في وصيته هذه إلى عبادة الله في قوله :" كونوا واقفين لله لا لغيره بالجد والاجتهاد " أي بتوحيده ونبذ ما سواه بالجد والمثابرة ليلا ونهارا يقول الله سبحانه :" إني أنا الله، لا إله إلا أنا فاعبدني، وأقم الصلاة لذكري "[4] وقال أيضا :" وما خلقت الجن والإنس إلا يعبدون"[5].

يواصل الشيخ نصائحه قائلا: "واجتهدوا في الخدمة الربانية التي أكرمكم الله بها ، " لان أتباع الطرقية ندبوا أنفسهم لعبادة الله الخالق، وخدمته أكثر من غيرهم ، لذلك فان هذا التوجه يعتبر إكراما من الله يجب شكره وحمده عليه بالاجتهاد، والعمل لإرضائه.

يدعو الشيخ أ تباعه إلى عمارة المساجد في قوله :" وعمارة المسجد بالذكر دبر كل صلاة" لان المسجد بيت الله، وهو مكان اجتماع المسلمين، والداخل إلى المسجد هو في ضيافة الله سبحانه فطوبى لعبد تط هر في بيته ثم زار ال مسجد لعبادة الله، ولان الصلاة الجماعية في المسجد تفضل صلاة الفرد ببضع وعشرين درجة كما جاء في الأثر ، والشيخ لا

---

(1) عبد الله بن عدو ، مظاهر الاتساق في الخطاب الصوفي ، مطبعة ا لأمنية ، الرباط ، بدون تاريخ ،ص:53.

(2) أبو القاسم القشيري ، المرجع السابق ،52.

(3) أبو عبد الله محمد المعروف بابن عربي، الفتوحات، المجلد الثاني، دار صادر، بدون تاريخ، ص 157.

(4) سورة طه الآية 14.

(5) سورة الذاريات الآية 56.

يرض لمريده الحرمان من هذا الأجر، وذكر الله غير محدد بوقت معين .إلا أن ذكره دبو الصلاة المكتوبة من الأمور المفضلة.

والشيخ عندما دعا أتباعه إلى عمارة المسجد بالذكر دبر كل صلاة ، لان الذكر عمدة الطريق إلى الله عند الصوفية، يقول القشيري في هذا الصدد :" الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى بل هو العمدة في هذا الطريق، لا يصل أحد إلى الله تعالى إلا بدوام الذكر "[1] وبواسطة الذكر ينادل المريد ربه، كما تقول الصوفية ، ويتلذذ بالقرب منه سبحا نه ، إذ أن " الذاكر في خلوته بإفراطه في الذكر يجد المواعظ العظيمة وينال المراد منها"[2] .

والذاكرون الله هم في مقام عال عند الله ، لأنهم يمجدونه ويقدمون ما لديهم وما عليهم اتجاهه ويمدحهم الله في قوله :" الذاكرين الله كثيرا والذاكرات " وفي الحديث النبوي :" ما عمل ابن آدم عملا انجى له من عذاب الله من ذكر الله "[3].

يدعو الشيخ في وصيته إلى تلاوة القرآن صباحا ومساءا، لأن قراءة القرآن هي نفسها عبادة للخالق وقد جاء في سورة المزمل :" اقروا ما تيسر منه " وأثنى الله على قراء القرآن في قوله سبحانه :" *يتلون* آيات الله أناء الليل " إلى غير ذلك من الآيات وتلاوة القرآن فرض على كل مسلم، يظهر ذلك من خلال الآية السابقة الذكر " اقرؤوا ما تيسر منه" والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "أفضل عبادة تلاوة القرآن "[4] فالقرآن كلام الله نزله على نبيه محمد (ص)، وهو الذي بلغه إلى ا لناس جميعا، فمن أحب كلام الله فقد أحب الله ورسوله ،وقد جاء في الحديث النبوي، إن البيت الذي يقرأ فيه القرآن يتسع أهله ويكثر خيره ،وتحضره الملائكة وتهجره الشياطين .

وقراءة القرآن تكون بتدبر آياته ، يقول الإمام الغزالي (أبو حامد) :" فهو أصل الكلام، ثم التعظيم ثم حضور القلب، ثم التدبر ثم التفاهم، ثم التخلي عن موانع الفهم، ثم التخصيص ثم التأثر ثم الترقي ثم التبري".

إن البغية من أي خطاب هو التأثير أو الوصول والإبلاغ والاقتناع، والخطاب الطرقي كخطاب صوفي، جمع بين الأدب والخلق في التعبير الواحد : الخلق يتمثل في التربية النفسية

---

(1) ابو القاسم القشيري المرجع السابق ص101 .

(2) أبوالوفا الغنيمي التفتا زاني ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الأولى ، بيروت 1973، ص442.

(3) محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني ، سبل السلام الجزء الرابع ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1985،ص415.

(4) أبو حامد الغزالي ،إحياء علوم الدين ، الجزء الأول ، مطبعة الحلي وأولاده بمصر ، 1345هـ ص295.

الداعي إليها أصحاب هذه الكتابات، أما الأدب فيتمثل في الكلام الذي يظهر غاية التماسك ومجالا خصبا لنشاط الخيال[1].

4الدعوة إلى الإخوة والى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ينتقل الشيخ بعد هذا إلى دعوة المريدين إلى التعاون فيقول :" كونوا إخوانا وعلى الدين أعوانا " فالأخوة الواجبة بين المسلمين ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :" لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه " ويقول أيضا : " المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا" ويقول أبو حامد الغزالي :" أعلم أن الألفة ثمرة حسن الخلق، والتفرق ثمرة سوء الخلق، فحسن الخلق يوجب التحاب والتآلف والتوافق، وسوء الخلق يثمر التباغض والتحاسد والتدابر" [2] ولقد قيل : المرء مع من أحب، فليختر الإنسان خليله وحبيبه وقال الإمام علي، عليكم بالإخوان فإنهم عدة في الدنيا والآخرة .

يطلب الشيخ من م ريديه أن يأتمروا بالمعروف ويتناهوا عن المنكر، وهو يعني بذلك شمولية أفعال الخير ، وقد أوصى بها لقمان ابنه ،وهي أقدم وصية وردت في القرآن الكريم[3].

وكلمة المعروف تعني كل أفعال الخير، كما أن المنكر يعني كل أفعال الشر، فإتباع طريق الخير ومحاربة المنكرات هو الطريق المستقيم ، وهو الحبل المتين وهو الطريق إلى العروة الوثقى، وهو السعادة القصوى، يقول الله سبحانه وتعالى :"ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون "[4] جاء في الأحياء أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هـ و " القطب الأعظم" [5] وقال الحسن البصري : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر ، فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر، فقتله على ذلك، فذلك الشهيد ، منزلته في الجنة بين حمزة وجعفر [6]

ويواصل الشيخ إسداء النصائح إلى مريد ي الطريقة، فيدعوهم إلى ترك الغل والحسد من قلوب بعضهم البعض، والغل هو الحقد الذي ينتج عنه الغضب، إذا لزم كظلمه . أي أن الحقد ثمرة الغضب وهو يؤدي إلى الحسد الذي هو آفة من الآفات السيئة، التي يجب تجنبها

---

(1) عبد الله بن عتو ، مظاهر الاتساق في الخطاب الصوفي ، مرجع سابق ص 24.

(2) أبو حامد الغزالي ، المرجع السابق ص 138.

(3) صحيح البخاري ، الجزء السادس ، الطباعة المنيرية ، عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ ص 330.

(4) سورة آل عمران الآية 104.

(5) ابوحامد الغزالي المرجع السابق ص 209.

(6) المرجع السابق ص 173.

قال صلى الله عليه وسلم :" إن الغل والحسد يأكلان الحسنات كما تأكل النار الحطب "[1] إذن الصفتان سبب للتنافر والتباغض ، والشيخ بوعمامة لا يريد لإتباعه ، إلا المحبة والألفة ونبذ الفرقة والتنازع.

5 ضرورة وجود الشيخ:

ينهي الشيخ بوعمامة وصيته بذكر أهمية الطريقة، وبضرورة إتباع المشايخ، وهي التي تعتمد في عملها على الله ورسوله وشيخ الأشياخ عبد القادر بن محمد، فهم الضامنون لسند الطريقة الحافظون لها.

يرى الشيخ أن من أتى الشيخ عبد القادر بن محمد (سيد الشيخ) بالصدق والنية الحسنة والعهد الوثيق والمحبة الدائمة ، نال الرضا والفلاح وسعد بالخير والفرح والسرور ، وسيكون رفيقا للشيخ بوعمامة في الدنيا والآخرة، ومن أتى الشيخ عبد القادر بن محمد على غير ذلك ، من الذي ذكره أي من غير صدق ونية حسنة ، ومن غير محبة ، فسوف لن يرى سوى البلايا وعظيم الرزايا ، مع دعوات الشر في المال والولد، وجميع الحركات والسكنات، ولن ينال هذا الشخص من الشيخ بوعمامة سوى الحرمان والطرد من خير الدنيا والآخرة.

أي أن من رضي عنه الشيخ الأكبر رضي عنه بوعمامة أيضا، ومن غضب عليه الشيخ الجد، غضب عنه الشيخ بوعمامة أيضا، إنه تبشير وتحذير لمن اتبع الطريق أو أنكره وعاداه.

يذكر الشيخ عبد الحاكم بن الطيب ،وهو ح فيد الشيخ بوعمامة ، أن "من لا شيخ له فالشيطان شيخه ويدخل في داخل قلبه "[2] ويقول الشيخ الشعراني في هذا المجال :" قد أجمع أهل الطريق على وجوب اتخاذ الإنسان له شيخا ، يرشده إلى زوال تلك الصفات التي تمنعه من حضره الله بقلبه، لتصح صلاته من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب "[3]

أما ابن عربي الصوفي الكبير ، فهو لا يجهل فضل الشيخ ، إذ هو بمثابة الطبيب للنفوس، وعليه أن يرشد المريد ويربيه، ويشبهه بالطبيب الذي تتمثل مهمته في تشخيص علل المريدين وعلاجها، ويشبهه أحيانا بالمعلم الذي يرشدهم بتعاليمه، إلى سلوك الطريق إلى الله[4].

الله[4].

---

[1] نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي ، تنبيه الغافلين بأحاديث سيد المرسلين ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1988 ص65.

[2] أنظر مخطوطة : عبد الحاكم بن الطيب بن بوعمامة ، شيخ سابق للطريقة الشيخية .

[3] أحمد توفيق علياء ، التصوف الإسلامي ، المطبعة الفنية الحديثة ، 1970 ص 276.

[4] أسين بلا تيوس ، ابن العربي حياته ومذهبه ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات بالكويت ، 1979، ص،ص 126،120.

والانتساب إلى شيخ من شيوخ الطرق إنما يحصل بالتلقين، من شيخ مأذون عن شيخ مأذون له إلى الشيخ صاحب الطريق، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكأن الشيخ هو الأب في الدين وهو مقدم على الأب في النسب [1]

يؤكد الشيخ بوعمامة إلى أن هذا المقام، هو بالله ورسول الله ، وعبد القادر بن محمد ، والمقامات هي مكاسب يحصل عليها المؤمن ببذل المجهود، ويرتقي فيها المريد في طريقه ، ليتمكن من الاطمئنان القلبي، وتصبح له مكانة بين الخاصة من الأخيار ،وينفي الشيخ بوعمامة، أن يكون هذا المقام منه ، أو من غيره من الناس، بل يقصره على ا لله ، ماهو لا بنا ولا بكم، فهو لله لا لغيره.

يختم الوصية بآخر عبارة، وهي الدعاء بالتوفيق للجميع إلى طريق الصواب، آمين والسلام، ويذكر التاريخ وهو العاشر من شهر الله شعبان عام 1326 هـ.

ومما نستنبطه من هذه الوصية، بعد عرض محتو اها والوقوف على مضامينها ، بأن الشيخ بوعمامة يوصي مريدي الطريقة بمواصلة ما تركه من ضروب الأوراد وأنواع الأذكار، ومختلف الأدعية والابتهالات في أكثر الأوقات، وإتباع طريق الهدى والتقوى، وان يتكلفوا المجاهدة والمكابدة، في سبيل أداء الطاعات والابتعاد عن الشهوات ، ليصلوا بذلك إلى السعادة . والسعادة الحقيقية هي معرفة الله، ومعرفة ما يجب من اجله"[2].

وهدف الشيخ هو تمتين العلاقة بين أفراد الجماعة، والعمل على استمرارية الطريقة ، لان إقامة حلقات الذكر المنتظمة ، هي أهم وسيلة لتحقيق هذا الهدف، فالشيخ يقوم مقام الحك يم ، صاحب الرأي السديد ، والحكمة عند الصوفي متوقدة جذابة ، تأخذ وقودها من ضمائر القلوب، خاصة وأن الناس تعتبر الصوفية مظنة للخير والرشد، وينتظرون منهم كل الفضل، يقول أحد الباحثين في التصوف :"وقد نظرت فرأيت للصوفية رسائل كثيرة تج ري مجرى النصح، وتعين على مقاصدهم في الحياة ، وتبين إلى أي حد كانوا يهتمون بالأخلاق "[3]

مضمون الوصية بسيط ببساطة الناس من حول الشيخ ، يرتبط بحياتهم اليومية، وعلاقتهم الدائمة بحيث لا تعمق في المعرفة الحدسية أو علم الباطن ، لان المخاطبين هم عامة الناس من جهة ، ولان الشيخ نفسه لم يك ن عالما بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، بل كان

---

[1] أحمد بن محمد بن علياء المحلي ، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، مطبعة الفجر الجديد ، 1996، ص،150.

[1] أبو الوفا الغنيمي التافتازاني ، المرجع السابق ،ص 389.

[3] زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق مطابع دار الكتاب العربي ، مصر 1954 ص93.

عالما في محيطه وبيئته، حفظ القرآن أو قسطا منه وتعرف على أحاديث نبوية، وعرف ماهو ضروري من علوم الدين، بمساعدة فقهاء من بلدة فكيك وبني ونيف، ومن محيطه العائلي.

أما المصادر المرجعية للشيخ في هذه الوصية، فهي القرآن الكريم، والسنة النبوية، والنهج الصوفي فمن هذه المصادر الثلاثة، استقى الشيخ علومه ومعرفته، واعتمادا عليها نشر دعوته ومنهاجه.

أما لغة هذه المخطوطة فهي عامية، تختلط فيها الكلمات " وتتخضرم فيها الأدوات، تلك العامية التي يفهمها الجميع ، والتي يفضلها الأميون، الذين كانوا يمثلون السواد الأعظم في مجتمعه، علمهم الضروريات من علوم دينهم بعامة ، ودعوته إلى جهاد الكفار بخاصة ، فتبعوه"[1]

---

[1] بوعمامة بلحرمة ، ملامح التصوف في فكر الشيخ ابن عمامة ، مذكرة تخرج في الليسانس في الدراسات الإسلامية ، كلية الآداب والعلوم الإنسان ية ، جامعة محمد الأول وجدة 1989. 1990، ص 2.

الفصل السابع

التنظيمات الصوفية والمقاومة السياسية والثقافية:

(بعد 1920 إلى 1954)

أولا: بداية القرن العشرين وتحو ل أشكال خطاب مقاومة الاستعمار الفرنسي لدى التنظيمات الصوفية الطرقية

ثانيا: الخطاب الصوفي الطرقي في الجزائر بعد 1920: موقعه ودوره في المجتمع

ثالثا: الطرق الصوفية في الجزائر بعد الاستقلال : موقعها وأدوارها في المجتمع

أولا: بداية القرن العشرين وتحول أشكال خطا ب مقاومة الاستعمار الفرنسي لدى التنظيمات الصوفية الطرقية:

لعبت الطرق الصوفية والزّوايا ،دوراً إيجابياً طيلة القرن 19م، حيث حملت لواء مقاومة الاستعمار الفرنسي بداية من الأمير عبد القادر ونهاية بالشيخ بوعمامة ،ولكي تتجنب الإدارة الاستعمارية قيام هذه الطرق و الزّوايا بمقاومات أخرى ،لجأت إلى دراستها من كل الجوانب والبحث عن نقاط قوتها وضعفها، ثم استغلال ذلك في رسم سياسة إضعافها وتدجينها [1]، وتعد دراسات وتوصيات كل من لويس رين في كتابه "مرابطون وإخوان"عام 1884، ثم دراسة أوكتان ديبون وأكزافييه كوبولاني المعنونة ب . " الطرق الصوفية في الجزائر "عام 1897م، من أهم الدراسات التّي أخذتها هذه الإدارة الاستعمارية بعين الاعتبار في وضع سياستها اتجاه هذه الطرق الصوفية والزّوايا،وقد أتت هذه السياسة الاستعمارية أكلها بعد عقدين من الزمن.

دب الضعف في هذه الطرق والزّوايا منذ بدايات القرن 20م، وأصبح موقفها سلبياً اتجاه الاستعمار، كما ضعف تأثيرها في المجتمع، دون إغفال دورها الإيجابي في الحفاظ على الدين واللغة، ويعود هذا الضعف إلى عدة عوامل منها:

- السياسة الاستعمارية الجديدة اتجاهها مما سمح بتدجينها، والتّي بنيت على دراسات علمية، قام بها الكثير من الباحثين.
- هجرة الكثير من سكان الأرياف إلى المدن وإلى فرنسا ، بعد الحرب العالمية الأولى خاصة وأنّ الريف كان يعتبر معقلا لنفوذها وتأثيراتها.
- دعاية بعض المهاجرين الذين عادوا من المشرق الإسلامي، بأفكارهم التجديدية والإصلاحية
- ظهور بعض خريجي المدرسة الفرنسية، وسعيهم لنشر بعض الأفكار الوضعية في المجتمع.
- موقف بعض هذه الطرق والزّ وايا المؤيد لفرنسا ضد الدولة العثمانية، أثناء الحرب العالمية الأولى، والذي كان وراء فقدان الكثير من تأثيراتها في المجتمع الجزائري، الذّ ي كان في أغلبيته متعاطفا مع الخليفة العثماني المسلم.

فرضت هذه الظروف الجديدة على الطرق الصوفية والزّ وايا، إما مسايرة العصر أو الاضمحلال، فقد دعا محمد سعيد بن زكري إلى إصلاح الزّ وايا منذ بدايات القرن 20م، وذلك

---

[1] من هذه الدراسات نذكر:

- Rinn , Marabouts et Khouan , Etude sur l'Islam en Algérie, ed jourdan,Alger,1884.
- Depout (Octave) et coppolani(Xavier) les confréries religieuses musulmanes (publie sous patronage du CX,gi,pules Cambon) , ed jourdan,Alger,1897.

من خلال كتابه "إصلاح الزوايا في بلاد القبائل "[1]، للكّن دعوته تلك لم تجد آذاناً صاغية إلاّ بعد عقدين من الزمن ،عندما حاول أحمد بن مصطفى بن عليوة شيخ الطريقة العليوية بمستغانم تحديث الطريقة التي أنشأها عام 1921 بعد استقلاله عن الطريقة الشاذلية، مما جعل البعض يلقبونه بـ"الطرقي الحديث أو المعصرّن"[2].

كانت بدايات الطريقة العليوية ذات طابع إصلاحي، لا تختلف كثيرا عن النزعة الباديسية ،فما فتئت جريدتها "**لسان الدين**" منذ ظهورها تتأسف على تردي الأوضاع الدينية في الجزائر، وتدعوا إلى الإصلاح الديني، فاقترحت عام 1923م، إنشاء تنظيم جزائري يتكفل بهذه المهمة، وكان ذلك في عام 1923، أي قبل ظهور فكرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ببضع سنوات، وقد كتبت هذه الجريدة في آخر عدد لها قائلة :"إن تشكيل حزب ديني يتخلل فروعه سائر القطر يتألف من رجال مخلصين في أعمالهم، صادقين في أقوالهم يبذلون في سبيل تأييد مشروعهم، النفس والنفيس خطتهم في ذلك المناضلة عن الدين والمحافظة على المروءة..."[3].

لكن هذه الطريقة تراجعت نوعا ما عن نزعتها الإصلاحية بعد اصطدامها بابن باديس وجماعته، فأصبحت خصماً لهم، خاصة بعد اتهام أنصار ابن باديس لبن عليوة بمحاولة اغتيال بن باديس عام 1926[4]، ومهما كان الأمر فإنّ الطريقة العليوية كانت عصرية في أساليبها طيلة الفترة الاستعمارية، فقد أنشأت مطبعة لها بمستغانم، والتّي نشرت بعض الكتب الفلسفية والصوفية لبن عليوة، كما أصدرت جريدة "**البلاغ الجزائري**"عام 1925، والتي اهتمت بقضايا دينية وصوفية وحتّى فكرية في بعض الأحيان، وخاصة نشرها لمقالات بن عليوة الفلسفية والتّي جمعت في كتاب " الأبحاث العليوية في الفلسفة الإسلامية"[5].

وبعد وفاة بن عليوة عام 1934 خلفه عدة بن تونس، الذي أعطى للطريقة العليوية صبغة جديدة، فأنشأ مدرسة التربية والتعليم عام 1944، وجمعية الشبان العلويين عام

---

(1) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي،ج7،ص163-164.

(2) Berque Augustin, un mystique moderniste le cheikh Benalioua, Revue Africaine, Vol79, Annee1936, p691-776.

(3) جريدة لسان الدين،عدد12 في:2-3-1923.

(4) أنظر حول محاولة الاغتيال : حماني أحمد،صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس،ج 1،دار البعث،قسنطينة،1984،ص61-68.

(5) أعادت المطبعة العلوية بمستغانم نشره عام 1990.

1936[1]. وكذلك جمعية أحباب الإسلام عام 1948، والتي انخرط فيها الكثير من الأوروبيين وهي وسيلة للدعوة الإسلامية في صفوف الأوروبيين- حسب عدة بن تونس [2]- كما أعاد عدة بن تونس إصدار جريدة "**لسان الدين**" عام 1936م، ثم "**الذكرى**" عام 1954، والتي توقفت عام 1958.

يعد الشيخ بن عليوة من المشاركين في التحضير ل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931م[3]، لكنه انشق عنها مثله مثل غيره من الطرقيين في عام 1932م،فأنشئوا" **جمعية علماء السنة** " في ديسمبر عام 1932م، برئاسة المولود بن الصديق الحافظي الزاهري، وأسسوا معها "نادي الإخلاص" وصحيفة سميت أيضا بـ"**الإخلاص**" لم تستمر مدة طويلة ،أما أعضاء "**جمعية علماء السنة** " فهم كل الذين يؤيدون "**العقيدة المذهبية السنية**"، ضد "**العقيدة المذهبية الوهابية**"، وهي التهمة الموجهة للإصلاحيين، وقد حدد المولود الحافظي أهدافها بالقول : " إنها دينية وأخلاقية، على أساس المذاهب الأربعة وأصول الفق ه وأصول التصوف وأصول الدين على عقيدة الأشعري والماتريدي [4]"، وقد حلت نفسها عام 1935م وأسس أيضاً الاتجاه الطرقي الصوفي "جمعية الزوايا والطرق الصوفية " في عام 1937[5]، ثم ولدت بعدها "جامعة اتحاد الزوايا والطرق الصوفية"عام 1939م، والتي أصدرت جريدة "الرشاد كلسان حال لها[6].

ولكي نتعرف أكثر على الاتجاه الصوفي ، (الطرق الصوفية) علينا النظر إليه من خلال الإصلاحيين الذين كانوا في صراع دائم معهم ،وبلغ هذا الصراع أوجه في الثلاثينيات من القرن 20م.

ويصل في بعض الأحيان إلى درجة الشتم والسب، ونشأت عدة صحف لدى الجانبين مهمتها مقارعة الآخر [7]. ويختفي وراء هذا الصراع عدة عوامل منها:

---

[1] جريدة لسان الدين،عدد30، نوفمبر 1936.

[2] ظهرت هذه الجمعية كرد على "جمعية شباب المؤتمر الإسلامي " الذي أنشأه الأمين العمودي في العام نفسه وهو تابع لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

[3] جريدة البلاغ ،عدد (11-6-1931).

[4] جريدة الإخلاص،عدد16 في16 شعبان1351هـ الموافق ل ديسمبر 1932،رئيسها هو المولود بن الصديق الحافظي.

[5] جريدة النجاح،عدد 10 في 10 جانفي 1937،رئيسها مصطفى القاسمي.

[6] خطب فيها بن العقون عند تأسيسها ودعا إلى إبعادها عن السياسة.

[7] من صحف الإصلاحيين نجد: الشريعة،الصراط،السنة، المرصاد، الجحيم.

– انتماء الاتجاهين الصوفي الطرقي والإصلاحي إلى نفس المرجعية الفكرية، وعادة ما يكون الصراع على أشده بين توجهات تنتمي إلى مرجعية فكرية واحدة.

– الصراع حول السلطة والنفوذ في المجتمع وما يدره ذلك عليه ا من مكاسب وأموال وبخاصة الطرقيين منهم، ويعترف الإبراهيمي بذلك فيقول :" إنّ محل النزاع بيننا وبينكم هو هذا العامي، نريد أن نحرره من استعبادكم ونطلقه من أسركم وتريدون أن يبقى عبدا تستغلون خراجه، ولا يستقيم لكم هذا منه إلا بجهله وغفلته، فأنتم تجهدون في تجهيله وتضليله"[1].

ويوجه الطرقيون نفس الاتهام تقريبا للإصلاحيين فيقولون عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إنها" الملحدة ، المدجلة باسم الإصلاح الديني لتهديم الدين وبالعلم لمجرد الظهور ولانتزاع الحظوة الشعبية بقصد انتزاع القيادة الدينية من أصحابها ،حبا للسيطر ة وجمع الأموال"[2].

– اعتقاد الإصلاحيين أنّ ممارسات الطرقيين، تعطي صورة مشوهة عن الإسلام وتنفر الجزائريين منه، خاصة خريجي المدارس الفرنسية، يقول الإبراهيمي :"فأي الفريقين أصدق تعبيرا عن محاسن الإسلام، وأحسن تصويرا لفضائله في نفس الأجنبي؟ نحن بأقوالنا أم أنتم بأفعالكم؟

ويشير إلى توظيف الإدارة الاستعمارية لهم لضرب الإسلام ، وتصوير الجزائري المسلم بأنّه همجي، ومتخلف لا يستحق إعطاءه الحرية " ألا تدرون أن هناك محاضرات تلقى وخطباً تلى، وكتباً تطبع وتنشر وجمعيات تقوم بجمع ذلك، كل ذلك للطعن في الإسلام بكم وبأفعالكم واتخاذكم حجة عليه، وغايته من كل ذلك، حمل العالم المتحضر على احتقاركم، واعتباركم من الهمج الرعاع ... فما أنحسكم على الإسلام"[3].

يحمل الإبراهيمي الطرقيين والمحافظين، مسؤولية انتشار الإلحاد فيقول :" من الأسباب التي مكنت للإلحاد في نفوس الشباب المتعلمين مجانية علماء الدين المجاهدين لهم، ونفورهم منهم، ولهذا فإنّ القضاء على الطرقية قضاء على الإلحاد وينطبق نفس الأمر على التبشير المسيحي"[4].

– توظيفهما في الصراعات السياسية والانتخابية : يقول عبد الرحمن بن العقون – وهو من الطرقيين– لكنّه ذو نزعة وطنية استقلالية ومناضل في حزب الشعب الجزائري ثم الحركة من

---

[1] جريدة السنة،عدد 7(22–5–1933) ،نقلا عن: أثار الإبراهيمي،ج1،ص49.

[2] ابن العقون،ج2،ص133.

[3] جريدة السنة،عدد 9(5–6–1933) ،نقلا عن: أثار الإبراهيمي،ج1،ص 48–49.

[4] من كتاب سجل مؤتمر العلماء المسلمين الجزائريين المنشور في أثار الإبراهيمي،ج1،ص131–134.

أجل الانتصار للحريات الديمقراطية بأنّ :" كلا الفريقين متورطان بصفة أو بأخرى في المعارك الانتخابية، فكان يختفي وراء الإصلاحيين نواب شباب كابن جلول في البداية ثم فرحات عباس، والدكتور سعدان، أمّ ا النواب المقربون من الإدارة الاستعمارية فيختفون وراء الطرقيين، وكل طرف منهما هدفه تحقيق مكاسب انتخابية لا غير "[1].

نشير إلى أنّ البعض، من الاتجاهين الطرقي والإصلاحي ، قد التحقا على حد سواء بحزب الشعب، ثم الحركة من أجل الانتصار للحريات الديمقراطية ، وأصبحوا يصوتون لصالح الاستقلاليين[2].

– الصراع بين المدينة والريف، إنّ الصراع بين الطرقيين والإصلاحيين هو في العمق صراع بين المدينة التّ ي يسيطر عليها الإصلاحيون، والريف الذّ ي كان تحت سيطرة الطرقية والمرابطين، لمدة طويلة قبل أن تدخلها الفكرة الإصلاحية والاستقلالية فيما بعد [3]، وقد كان سكان الأرياف يرون في سكان المدن بأنّ هم تغربوا، وهي نفس التهمة التي ألصقها الطرقيون بالإصلاحيين، يقول على البود يلمي من الطريقة العلوية بتلمسان :"بأنّ العلويين لا يختلفون كثيرا عن الإصلاحيين، وما يؤاخذونه على الآخرين، هو استعدادهم التام للتغريب"[4].

انتقلت أغلب الطرق الصوفية بخطابها ، من المقاومة العسكرية ، إلى المقاومة الثقافية والسياسية، وهذا في بدايات القرن العشرين . ويظهر هذا الانتقال جلّيا وواضحًا في اعتمادها على الصحافة ، بحيث أسست صحفا وأعطت لها أسماءًا مختلفة ، وبدأت تشكل لها منابرًا لإظهار موقفها من القضايا المطروحة في تلك الفترة، ومع وجود سلطة الاحتلال الفرنسي، وما خلفه من أشكال ا لاضطهاد والحرمان بحق الجزائريين ، وأعلن محاربته لكل المقدسات الهوياتية والوطنية والدينية والثقافية والاجتماعية، التي تميّز بها المجتمع الجزائري عبر العصور.

انفردت الطريقة العلوية ، وتميزت عن باقي الطرق ، باعتمادها أساليب المقاومة التّي تشكلت ضمن تيارات الحركة الوطنية ، حيث تنوعت هذه الأساليب ، وهي في الأساس مقاومة سياسية وثقافية بوسائل مختلفة ، كتأسيس الأحزاب والجمعيات والنوادي والصحف...الخ، فتشكلت اتجاهات مختلفة، ميّزها أسلوب خطابها، وموقفها من الممارسات الاستعمارية الفرنسية

---

(1) ابن العقون،ج1،ص407.

(2) ابن العقون،ج2،ص ص: 189–190.

(3) حدد سيميان عدد المنخرطين في الطرق الصوفية في الجزائر عام 1910 بحوالي 190 ألف أغلبهم من البدو وسكان الأرياف.

(4) Martigny Johan cheikh Al Alawi Documents et témoignages , ed les Amis de l'islam ,Paris 1984,P100.

في تلك الفترة ، بحيث كان للطرق الصوفية عامة والطريقة العلوية خاصة ، موقف يميزها من الوجود الاستعماري بالجزائر ولبعض القضايا المطروحة آنذاك .

"والطريقة العلاوية هي أحدث الطرق الصوفية عهدًا ، وآخرها تأسيساً ، وأكثرها دقة وتنظيما، فقد استعملت منذ تأسيسها أحدث وسائل الاتصال العصرية ، وأحسن الأساليب النظامية في نشر العلم ، وهداية الناس والدعوة إلى الإسلام ، وبث تعاليم الطريقة ومبادئها كإصدار الجرائد، وطبع الكتب وتنظيم الملتقيات وإلقاء المحاضرات وإنشاء النوادي، والجمعيات للدفاع عن الإسلام والدعوة إليه داخل الوطن وخارجه[1].

أصدر الشيخ العلاوي رحمه الله ، أول صحيفة بعنوان" **لسان الدين**" سنة 1923م، وممّا جاء في مقالها الافتتاحي : " ما أحوج الأمة إلى من يجبر ما انصدع من كسرها، ويجمع ما تشتت من شملها ، وبالأخص، أمة الجزائر التي نحن من أفرادها فإنّه مرّ عليها حين من الدهر أو نقول دهر طويل ، وهي على ما هي عليه من الدعة والسكون ، لا تحس من نفسها في كل ساعة، إن لم نقل في كل حين ، إلا تحليلا في أجزائها ،وتفريقاً في موادها كأنها ما خلقت إلا للتلاشي، والاضمحلال، وأنها إذا دامت على هذه الحال ،وسارت حسب هذه المنوال كما نرى، لا قدر الله فلابـدّ وأن ينتهي بها السير إلى نقطة يعبرون عنها، بخ سران الدنيا والآخرة ،ذلك الخسران المبين .

ثم أصدر الشيخ العلاوي صحيفة البلاغ الجزائري سنة 1927م، وكانت مواضيعها دينية واجتماعية متنوعة، بالإضافة إلى مقالات وقضايا تمس واقع الم سلمين، ولها علاقة بالإسلام كقضية التجنيس التي شنت عليها جريدة البلاغ حربًا، لا هوادة فيها.

وقد تحدث عن هذه الصحيفة ، المؤرخ الجزائري أحمد توفيق المدني فقال :"وقد كانت جريدة البلاغ الغراء، وهي لسان الزاوية العلاوية ، رغبت في جمعية العلماء النظر في أحوال الاحتفلالات التي تقع على بعض الأضرحة ،ويحصل بها من اختلاط النساء بالرّجال ،وغير ذلك مما شأنه أن يفتك بالأخلاق ويحط بالسمة القومية والدين في آن واحد "[2].

ومن بين الوسائل التي تستعملها الطريقة العلاوية في نشر أفكارها الإصلاحية ،مطبعتها القائمة بمدينة مستغانم بطبع م ختلف الرسائل ، والنشرات، والكتب الدينية باللغتين العربية والفرنسية، والمطبوعات الموجهة للأجانب.

---

(1) صلاح مؤيد العقبي،الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)،دار البراق ،لبنان،2002،ص263.

(2) المرجع نفسه،ص268.

وزيادة على كتاباته الحفية ، ومحاضراته التوجيهية، كان ابن عليوة ينظم الشعر ، ويكتب في الفلسفة والدين، وقد نشر بعض أعماله أثناء حياته في تونس ، وسوريا ويصفه أوغسطين بيوك، بأنه سيد القلم والحرف، وبأنه كان خطيبا مؤثرا.

وسماه أيضا (مبشرًا حديثا) يجمع (الثقافة الإسلامية والانضباط الأوروبي).

يبدو أن ابن عليوة، كان مؤمناً بفكرة الجامعة الإسلامية، تحت غطاء جزائري، وبدلا من طرح مذهبه خلال منظمة اجتماعية دينية ، كما فعل الإصلاحيون استعمل ابن عليوة الطريقة الجزائرية القديمة ،خلق جمعية (طريقة صوفية)، باسمه الخاص مع إنشاء زاوية وطقوس وتعاليم لهذه الطريقة الصوفية.

وبناءً على رأي بيرك ،فإنّ ابن عليوة قد نادى بالوحدة الإسلامية ، بغض النظر عن السلالة أو الشيع . وقد أبقى صلات وثيقة مع زعما ء الجامعة الإسلامية والقومية العربية ، وكانت جريدته تحتوي على بعض المقالات لهؤلاء الزعماء ، بما في ذلك مقالات مع عبد العزيز الثعالبي، والأمير شكيب أرسلان السوري.

شجب ابن عليوة معاملة الفرنسيين للجزائريين كسلالة ناقصة ، واضطهادها للنظم العربية، وقد هاجم كلا من البعثات التبشيرية والشيوعية في الجزائر ، كما هاجم الحضارة الأوروبية المادية، والخطة الفرنسية لتجنيس الجزائريين.

كان ابن عليوة يعتقد انه يستطيع أن يحارب الحكم الفرنسي ، بالطريقة الجزائرية، التي كانت خلال القرن التاسع عشر (أي الطريقة والصلات السرية والنظم الد ينية)، بينما كان العلماء الآخرون يعتقدون أن وقت الطريقة انتهى ، وأن طريقة التنظيم الحديث قد أصبحت ضرورية، ولكن ابن عليوة قد نما شيئا فشيئا محافظا ، بينما كان العلماء يحاولون أن يسايروا الزّمن.

وعن المنزلة التي تحظى بها الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري ، وتأثيوها فيه، روحيا وماديا، نجد الأستاذ عبد الرحمن بن العقون، يولي الاهتمام والمتابعة لأو ضاع الطرقية في المجتمع الجزائري، ويبرز مكانتها بقوله: " من الحقيقة التاريخية ، أنّ الطرقيين يتمتعون بنظرة خاصة سواء في نظر الشعب أو في نظر الحكومة الفرنسية ،فمن الناحية ال شعبية لا زال لهم المكان الخاص والمحترم، ولا زالوا يعتبرون الرؤساء الدينيين في القطر الجزائري كله ، فزواياهم التي كانت من العصور القديمة ما زالت الملجأ الوحيد للفقراء والمحرومين، ولطلبة العلم والمعرفة لم تبرح تتمتع بالمقام الأول بالرغم من ظهور المؤسسات النظا مية والدروس العلمية

المتفتحة، ورؤساؤها ما زال لهم مقام القيادة الاجتماعية والسلطة الروحية وحتى الزمنية ، لا زالت تؤهلهم للنفع والضر إذا أرادوا"[1].

تفرعت الطريقة العليوية عن الشاذلية الدرقاوية، وهي تنسب إلى الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة المستغانمي المتوفى عام 1934.

بعدما أخذ الشيخ ابن عليوة المبادئ العلمية ، والتصوف عن الشيخ محمد البوزيدي ، وتصدر زاويته الدرقاوية من بعده في مستغانم ، استقل وأسس بها زاوية خاصة به عام 1910م ، كما أسس زوايا أخرى في معسكر وغليزان ووهران والجزائر وزواوة[2].

بخلاف الجمعيات الصوفية ا لأخرى، استعمل الشيخ بن عليوة وسائل حديثة لنشر أفكاره وتعاليمه، فقد اشترى مطبعة للزاوية [3]. وأنشأ صحفا كانت تنشر نشاطه ، وتدافع عن الزّوايا ضد مخالفيها ومنتقديها ، منها الصحيفة الأسبوعية "**لسان الدين** " . وأهمها أيضا الصحيفة الأسبوعية "**البلاغ الجزائري**"، التي اه تمت بشؤون الجزائر السياسية والوطنية وأيدت الجامعة الإسلامية واليقظة الوطنية.

دافع الشيخ ابن عليوة عن اللغة العربية ، ووقف ضد الاندماج والتجنيس بالجنسية الفرنسية . وضد التقاليد والعادات الأوروبية، وضد الحركات المعادية للأديان كالشيوعية.

لجأ الشيخ ابن عليوة إ لى الرسائل أيضا، لنشر آرائه وهي تتضمن قضايا التصوف [4]، والعبادات، وقصائد الشعر، ونسب إليه منها كتاب "مفتاح الشهود في مظاهر الوجود "، وكتاب "المنح القدوسية".

عرف على الشيخ ابن عليوة، أنه ساند في البداية الحركة الإصلاحية ، وتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، ثم انضم إلى حركة منفصلة عنها، وهي جمعية علماء السنة عام 1932م، والتي انتهت في نفس فترة وفاة الشيخ عام 1934م.

بفضل هذه الرسائل ، وغيرها انتشرت العليوية انتشارا سريعا وواسعا ، وشاع أمرها في بلدان المغرب العربي، وحتى في السنغال ومدغشقر وآسيا وغيرها.

وعن دور الصحافة، ووظائفها في المجتمع في تلك الفترة نجده يقول:" لا يفوت الصحافة أن تخوض عباب السبق في استجلاب ما ينفع أمتها، ورفع ما يضر بها ومهما كانت تشعر

---

(1) عبد الرحمن بن العقون، التاريخ القومي والسياسي،ج2،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،ص181.

(2) أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،ج4،ص127.

(3)محمد الهاشمي بن بكار،كتاب مجموع النسب،الجزائر 1961،ص169.

(4)Berque, un mystique modernité : de cheikh Benalioua,revue africaine ,Vol79/2 ,Annee 1936,PP 691-776.

بشعور قومها، وتعمل برغائب أمتها، فحقيق بها أن تعتبر الصحافة هي الأمة ،والأمة هي الصحافة"[1]

ولقد كانت لـلطريقة العلوية عدة صحف، تعتبر فضاءًا لتجليات الخطاب الصوفي، نلتمس فيها تنوع المواضيع التي عالجت فيها قضايا المجتمع ،خلال المرحلة الاستعمارية ولقد كان للخطاب الصوفي الطرقي ، مظاهر التميز والتحول منذ بدايات القرن العشرين ، مع ظهور الحركة الوطنية، وتياراتها المختلفة، ولقد كانت له مواقف واضحة من بعض القضايا.

ظهرت المقاومة السياسية والثقافية في خطاب الطرق الصوفية عامة ، وخطاب الطريقة العلوية خاصة، التّي تميّزت وانفردت بانفتاحها على اكتساب الطرق العصرية في مقاومة الاستعمار الفرنسي، ومن هذه الطرق والوسائل اعتمادها الصحافة، وتأسيس الجمعيات والنوادي وإنشاء مطبعات، وهو أسلوب جديد في المقاومة الاستعمارية، اعتمدته تقريبا جل تيارات الحركة الوطنية في بدايات القرن العشرين، بالإضافة إلى تأسيس الأحزاب السياسية والقيام بمظاهرات سلمية ورسائل احتجاج...الخ.

كان الصراع الفكري واضحاً بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، والطرق الصوفية في تلك الفترة بسبب الاختلاف في ممارسات الشعائر الدينية أساساً ، وفي التوجهات التّي اعتمدها كل تيار في عملية الإصلاح الاجتماعي ، والمواقف المتباينة من القضايا المطروحة في تلك الفترة وفي ظل السلطة الاستعما رية، التّي كان لها الدور الأكبر في استثمار هذه الخلافات الهامشية، وتحويلها إلى اختلافات إيديولوجية ، ساهمت في تفكيك عامل الوفاق الوطني، مما سهل على الاستعمار عملية الاحتواء والتدجين.

استثمر الشيخ مصطفى العليوي الصحافة وجعلها منبرًا خطابيا صوفيا، ولقد كانت الجرائد والمجلات التي أسسها، فضاءًا للمقاومة الثقافية والاجتماعية والسياسية دافع من خلالها عن التصوف كفكر ، والإسلام والعربية والهوية، والموروث الثقافي للمجتمع الجزائري، كتب عن التجنيس بالجنسية الفرنسية وعن سياسة الإدماج ، التي نادى بها بعض تيارات الحركة الوطنية، أنشأ زوايا لتعليم القرآن الكريم واللغة العربية وعلوم الدين.

ونستعرض في هذا المجال ، ونحن نتحدث عن دور الصحافة الطرقية في إظهار الفكر الصوفي ومواقفه عن نموذج لصحيفة أسستها الطريقة العلوية، ونتتبع مقالاتها من خلال تسلسل السنوات، لنقف عند كل سنة ونناقش مو ضوع مقالاتها ، لنستنتج أهم القضايا المطروحة

---

[1] جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافية الصوفية ،المعرفية في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، مستغانم 2001،ص285.

والوقوف على خطاب المقاومة السياسية والثقافية للطرق الصوفية ، وتوضيح أدوارها في تلك الفترة التاريخية المتميزة.

تعتبر صحيفة البلاغ الجزائري، ثاني صحيفة أسستها الطريقة العلوية بعد صحيفة لسان الدين ،ولقد تأسست سنة 1926م.

ونستعرض في هذه الصحيفة ، عدد المقالات التي نشرها الشيخ العلاوي ، مرتبة حسب السنوات*

السنة	مجموع الأعداد	عدد المقالات
1926-1927	32	36
1928	22	18
1929	21	18
1930	04	04
1931	13	13
1933	10	10
المجموع	102	99

هذا الجدول مأخوذ من كتاب بعنوان: التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، وهو مجموعة مقالات نشرته جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية ، بمناسبة أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس الجمعية المنعقد في :16-17-18 أكتوبر 2001 بدار الثقافة لمدينة مستغانم ،ص276.

جدول مفصل للمقالات الصادرة في البلاغ الجزائري (مقالات الشيخ أحمد العلاوي)

- البلاغ سنة 1926-1927:

رقم	عنوان المقال	العدد	تاريخ الصدور
1	إنّ في هذا لقوم عابدين (مقال الافتتاحية)	1	1926/12/24
2	الإسلام	2	1926/12/30
3	يريدون أن يجعلوا المتقين كالفجار	2	1926/12/30
4	أسلوب التذكير	3	1927/01/05
5	الإسلام وتعاليمه	5	1927/01/21

6	حرية النشر	6	1927/01/28
7	بيان يحتاج إليه	8	1927/02/11
8	كيف نتوخى الإصلاح	14	1927/03/25
9	لا يترك الناس من أمر دينهم شيئًا إلا....	15	1927/04/01
10	القضاء الإسلامي بالقطر الجزائري	16	1927/04/15
11	رزء عظيم ومصاب جسيم (وفاة محمد بن جعفر الكتاني)	17	1927/04/22
12	كتاب مفتوح إلى لجنة تعديل الأحكام الفقهية بعاصمة الجزائر	18	1927/04/29
13	البلاغ الجزائري	19	1927/05/06
14	الأعراض وحرمتها	20	1927/05/13
15	من المؤسف أن لا يدرك المسلم ما حل بدينه	21	1927/05/20
16	هكذا نظموا جموعهم وهكذا رتبوا صفوفهم	22	1927/05/27
17	واجبات الزعماء	23	1927/06/03
18	ثورة الأفكار	24	1927/06/10
19	ما أحوج المؤمن لأخيه في عصر ضعف فيه الإيمان	25	1927/06/24
20	أبناء الإسلام مالكم لا تشعرون	26	1927/07/01
21	هل يجمل بأبناء المسلمين ما نراهم الآن فاعلين	27	1927/07/08
22	هل تسمح لنا تعاليم العصر بالبقاء على الإسلام	28	1927/07/15
23	الإسلام يطلبنا	29	1927/07/22
24	فطال عليهم الأمد	30	1927/07/29
25	الإصلاح، ومن ذا الذي يدري معنى الإصلاح؟	32	1927/08/12
26	إلى كتاب أمتنا ومفكريها	34	1927/08/26
27	حديث للأستاذ العلاوي مع مكاتب غيليزان	34	1927/08/26
28	الآثار النبوية... أين هي الآن؟ وإلى أين تصير؟	37	1927/09/23
29	الإسلام متبوع وليس بتابع	38	1927/09/30
30	كتاب من الأستاذ العلاوي إلى الأستاذ أبي يعلى	39	1927/10/07
31	بيان لا لبس فيه، وإيضاح يعتمد عليه	39	1927/10/07

32	الإصلاح والمصلحون	42	1927/10/28
33	خبر مفزع (وفاة مولاي يوسف)	46	1927/11/25
34	درس الشيخ العلاوي بعاصمة الجزائر	46	1927/11/25
35	قولية السلطان (مولاي محمد)	47	1927/12/06
36	إلى علمائنا	51	1927/12/29

– مقالات الشيخ العلاوي في جريدة البلاغ سنة 1928:

رقم	عنوان المقال	العدد	تاريخ الصدور
1	ما هكذا تورد الإبل	52	1928/01/05
2	إلى زعماء الأمة ومفكريها	53	1928/01/20
3	حرية القول في الإسلام	56	1928/02/03
4	إلى الوطنيين من أبناء أمتنا	57	1928/02/10
5	فشو البغاء وضروب المخازي	58	1928/02/17
6	تبعة الصحافة والصحافيين	59	1928/02/24
7	شأن المرأة المسلمة والسفور	63-62	17و1928/02/23
8	ماذا عسى يعمل العامل	65	1928/04/13
9	الدين كفيل بسعادة الدارين	69/68	1928/05/11
10	لماذا نمشي إلى الوراء	70	1928/05/18
11	الاندفاع في الكتابة ونقل الحديث من غير روية	72	1928/06/08
12	تعليق البلاغ	75	1928/06/29
13	الإيمان وما أدراك ما الإيمان	82	1928/08/17
14	البلاغ وما يقال في البلاغ	83	1928/08/24
15	من أجوبة الأستاذ العلاوي	83	1928/08/24
16	السم في الدسم	85	1928/09/14
17	اهتداء إلى الدين الحنيف	98	1928/12/14
18	رابطة الإيمان إلى إخواننا أهالي تلمسان	98	1928/12/14
19	اهتداء أحد المبشرين وأجوبة الأستاذ العلاوي	116	-04/25

		117 118	05/03 1928/05/10

- مقالات الشيخ العلاوي في جريدة البلاغ سنة 1929:

رقم	عنوان المقال	العدد	تاريخ الصدور
1	اليوم أكملت لكم دينكم وجواب الأستاذ العلاوي	119	1929/05/17
2	إلى نواب الأمة	119	1929/05/17
3	إلى خطباء المساجد	120	1929/05/31
4	إلى مشايخ التصوف وأرباب الزّوايا	121	1929/06/07
5	إلى أهل الثورة وأغنياء الأمة	123	1929/06/21
6	بشارة عظيمة ومحاورة جسيمة	124 125 126	06/28 07/05 1929/07/12
7	التفاتة لأهل الأريحية من رجال قسنطينة	128	1929/07/26
8	جواب عن سؤال موجه إلى الأستاذ العلاوي	130	1929/08/09
9	نظرية إجمالية إلى النيابة الأهلية	131	1929/08/16
10	من أجوبة الأستاذ العلاوي	132	1929/08/23
11	على علماء الأمة ورجال الملة	132	1929/08/23
12	من أجوبة الأستاذ العلاوي	133	1929/08/30
13	جوابه في معنى كلمة (فصل الخطاب)	133	1929/08/30
14	كيف السبيل؟....الأمر بالمعروف	135	1929/09/13
15	جواب عن قوله تعالى: "رب أرني كيف تحي الموتى"	135	1929/09/13
16	القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد	134	1929/09/08
17	من أجوبة الأستاذ العلاوي	137	1929/10/04
18	أي شيء نريده من المسلم يا ترى	139	1929/10/18
19	من أجوبة الأستاذ العلاوي	143	1929/11/15
20	ليس من شأن الأفكار أن تندفع في كل تيار	144	1929/11/22

21	التدريس بمساجدنا وشأن المدرسين	146	1929/12/06
22	هكذا تبدل الأرض غير الأرض والسماوات	147	1929/12/13
23	إننا لمحتاجون لبث دعاية إسلامية	148	1929/12/30

– مقالات الشيخ العلاوي التي نشرت في جريدة البلاغ الناطقة باسم الطريقة العلوية سنة 1930

رقم	عنوان المقال	العدد	تاريخ الصدور
1	إننا لمحتاجون لبث دعاية إسلامية	150	1930/01/03
2	شعور الأمة بواجبها نحو دينها وقوميتها	156	1930/03/14
3	يجب على الأمة أن تعرف المنافقين من أفرادها	189	1930/11/21
4	أخطار التبشير على العالم الإسلامي وبإفريقيا الشمالية على الخصوص	190	1930/11/28

– مقالات الشيخ العلاوي في جريدة البلاغ سنتي 1931 و1933

رقم	عنوان المقال	العدد	تاريخ الصدور
1	جاءت الشرائط وأصبح الدين غريبًا	202	1931/01/13
2	ليس التبشير غاية استعمارية	195	1931/01/09
3	هل أصبح المسلمون على شك من أمرهم	196	1931/01/16
4	كل مصيبة يتسلى عنها إلا المصيبة في الدين	197	1931/01/23
5	الإسلام يشكو لله شجوه	207	1931/04/17
6	هل يشعر المسلمون بما يراد بهم؟	208	1931/04/24
7	مراتب العبادة	212	1931/05/12
8	موقفك أيها المرشد	211	1931/05/22
9	واجب المسلم أن يهتم بشؤون المسلمين	212	1931/05/29
10	إليكم يا رجال العلم ما يجب عليكم	214	1931/06/12
11	شأن من لا يتقي النجاسة	225	1931/09/11

12	رويدك يا زمان فقد أتعبتنا	233	1931/11/06
13	الخلافة والمسلمون	234	1931/11/13
14	هل نستطيع إصلاح ما أفسده الدهر؟	289	1933/01/27
15	نحن في حاجة إلى تحقيق دعوى الإسلام	294	1933/05/23
16	حقائق ناصعة	296	1933/06/09
17	نهضة الجزائر الإصلاحية	295	1933/06/02
18	مصيبتنا في بعض علمائنا عظيمة	304	1933/08/21
19	ليس الشأن أن يذهب منا الأمل	311	1933/09/29
20	القرآن الكريم ووجوب المحافظة عليه	326	1933/12/08
21	سوء الظن بالمؤمنين وآثاره السيئ على جماعتنا	322	1933/12/22
22	الأمراض الفتاكة في جسم الإسلام والمسلمين	293	1933/05/19
23	الاحتفال بالمولد النبوي الشريف	299	1933/06/30

تعتبر الصحافة في نظر الطريقة عامل مهم، في عملية النهوض والإصلاح الاجتماعي، فعند افتتاحية صحيفة البلاغ الجز ائري العدد 1 في 24 ديسمبر 1926، نجد خطابها العام يقول: " بما أن الصحافة تعتبر بكتابها ، كما أنّ الأمة تعتبر بصحافتها ، فالصحافة هي المرآة المجلوة لتمثيل ذات الأمة، وهي الواسطة بينها وبين حكومتها، وهي المنبر العام لخطبائها ، وهي السائق لأفكارها".

كتب (أغسطين بيرك) دراسة مطولة في (المجلة الإفريقية)، تحت عنوان : (متصوف عصري) استغرقت ما يقارب (85ص)، يقول بيرك:" كان الشيخ أحمد العلوي دائم الظمأ لمعرفة الأديان الأخرى ، ويبدو أنّه على علم واسع بالكتب المقدسة"، ويقول في مكان آخر من نفس المجلة:" لقد ظل حتى النهاية من عشاق البحث الميتافيزيقي، ودرس المسائل ما لم يخض فيها ،ومن الفلسفات ما لم يستخلص لبها".

فهذه الشهادات من باحث ومفكر أوروبي كبير، عرف الشيخ العلوي شخصيا ، كافية في الدلالة على مكانته العلمية وسعة إطلاعه ، مكنته من القيام بنهضة إصلاحية واسعة النطاق ،وعلى مستويات مختلفة ولتحقيق رسالته الدينية والاجتماعية والأخلاقية ، اتخذ الصحافة منبرًا لبث أفكاره فأنشأ أوّلا مطبعة، ثم أصدر جريدة (لسان الدين) سنة 1923، وغرضها الأهم خدمة

الدين بأسلوب خصوصي وغايتها ، "أن تمكن هذا الدين بصفته الخالصة ، من الشوائب فيها بين الأجانب فضلا عن أبناء الملة " (المقال الافتتاحي) عدد1-1923/11/1. لأن الشيخ لم يكن مجرد كاتب صحفي فحسب، وإنّما كان مفكراً عميقاً وزعيماً إصلاحياً يسعى إلى تجديد الإسلام، وصيانة تعاليمه، ويسعى فوق ذلك لكي يسترد الدين ما فقده من حيث العمق فكتب الشيخ قائلا:" لو نطق الإسلام لاشتكى إلى الله، ولأحصى كل الشرور التي حلت به "(من جريدة البلاغ ع:207 سنة 1931) ، لذلك شرع في نشر سلسلة من المقالات ، تحت عنوان (حالة مسلمي الجزائر) في اثنتي عشرة حلقة، حلل فيها حالة الإسلام والمسلمين في الجزائر، وما وصل إليه من تدهور وانحطاط ، فدعا إلى تطهير الإسلام من الشوائب ، والنهوض بالمجتمع الجزائري الذي وصل إلى درجة من الضعف ، والجهل والانحلال الخلقي . ومن ثم كانت جريدة (لسان الدين)، شديدة اللهجة في نقدها اللاذع للأوضاع الاجتماعية والدينية ، مما أدى بالسلطة الاستعمارية إلى إصدار قرار التوقيف بعد صدور (13 عددًا) فقط.

كان على الشيخ العلاوي ، أن يواجه في تلك الفترة حملة صحفية أخرى أخذت تهاجم نشاطه، وتتهمه بالبدع والخرافات والأوهام، وتندد بالطرق الصوفية إجمالاً مستهدفة طريقة الشيخ خصوصًا ، فكان لابدّ من التصدي لهذه الحملة المعادية له ولطريقته خاصة، والطرق الصوفية الأخرى عمومًا فأنشأ جريدة (البلاغ الجزائري) سنة (1926-1948م) وغايتها أنها صحيفة علمية، إرشادية دفاعية صدر العدد الأول منها في :1926/12/24)بمستعانم ، وابتداءًا من سنة 1930 انتقلت إلى عاصمة الجزائر ، حيث أنشأ لها الشيخ العلوي مطبعة عصرية وصدر العدد (154) بتاريخ: 1930/02/21 بالعاصمة، وكانت تهتم بالجانب الديني والاجتماعي، وبفضل موادها الغزيرة ومقالاتها الكثيرة فإنّ أغلبها موجهة للدفاع عن الدين الإسلامي، والرد على خصومه والانتصار للتصوف الإسلامي، والطرق الصوفية التّي تعرضت لهجمات كثيرة، متهمة إياها بالدجل والشعوذة والبدع، كما نددت (البلاغ) بقضية الاختلاط والبغاء، وكشفت خطط المبشرين وخطورتهم على الإسلام والشباب الجزائري، إلى جانب وقوفها ضد حركة التجنيس وقفة صارمة ، وشنت هجومًا ضد الإلحاد وبالرجوع إلى أعداد الجريدة ، ندرك مدى مساهمة الشيخ العلاوي في مد صحيفته ، بسيل من المقالات والدراسات والتعاليق ، دون توقف رغم الأشغال والأعمال الكثيرة التي يضطلع بها، والمسؤوليات الجسام التي وقف نفسه على النهوض بها، ومن خلال الوقوف على مقالات الشيخ في جريدة البلاغ ، تبين مدى

تنوع موضوعاتها فكتب عن التصوف والعقائد وشؤون المسلمين ، وتناول أيضا الجانب الاجتماعي والتربوي والسياسي... في تلك الفترة.

ففي التصوف والدفاع عن تعاليمه ، كتب سلسلة من المقالات نشرت في البلاغ ،وجمع بعضها وطبع منها :(رسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف)، ردًا على رسالة المرأة في إظهار الضلالات) لعثمان بن مكي، وسلسلة أخرى من المقالات بإمضاء (الناصر المعروف) ردًا على المقال المنشور بمجلة الشهاب (ع174) لأحد المدرسين بالحرم النبوي (الشيخ الهلالي)، كما نشر سلسلة أخرى في ثلاث حلقات (ع69-70-71) في مشروعية الذكر بالاسم المفرد (الله)، جمعها فيما بعد الشيخ محمد الها شمي بعنوان "القول المعتمد" ،وطبعها بدمشق سنة 1931م. كما نشر مجموعة من الأجوبة والرسائل في موضوعات شتّ ى، جمع بعضها الأستاذ علي بن محمد الغماري ، تحت عنوان (أعذب المناهل في الأجوبة والرسائل)، وطبعت سنة 1941م. منها رسالة في (18صفحة) رد فيها الأستاذ العلاوي على المقال المنشور بمجلة الشهاب عدد (166و168)، بعنوان (بدعة الطرائق في الإسلام) للشيخ العربي التبسي ، وغيرها من الأجوبة والرسائل العلمية والتاريخية.

سايرت الطريقة العلوية ، التغيرات والأساليب المعتمدة في مقاومة الاستعمار الفرنسي منذ بداية القرن العشرين، واعتمدت المقاومة الثقافية والسياسية ، من خلال إنتاج وسائل هذه المقاومات والمتمثلة أساساً في

الصحافة، والجمعيات والنوادي الثقافية ، وإنشاء زوايا تعليمية في مناطق مختلفة من الوطن.الخطاب الطرقي الصوفي، اتهم بدخوله سياسة التدجين مع الاستعمار ، وخاصة من طرف التيار الإصلاحي، المتمثل في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، سياسة الاحتواء حكم مبالغ فيه في حق التيار الطرقي، وإن كان هناك تيار موازي صنعه الاستعمار ، متمثلا أساساً في ظهور شيوخ عملاء دخلاء ، لضرب واستئصال جذور الطرق الصوفية المقاومة ، والتي حتمت عليها الظروف ، الانتقال بخطابها من القوة بالسيف والجهاد ، إلى جهاد من نوع آخر ، هدفه المحافظة على الدين الإسلامي ، والعربية والهوية الثقافية ، والتاريخية للمجتمع الجزائري ، وهو الجهاد الثقافي والسياسي.

أنتجت الطرق الصوفية عامة ، والطريقة العلوية خاصة ، خطابا صوفيا معاصرًا يتماشى والتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية ، التي تميّز بها المجتمع الجزائري ، في بداية القرن العشرين، وفي ظل السيطرة الاستعمارية الفرنسية، حاول هذا الخطاب الصوفي ، أن يجدد في

أساليبه محاولاً الخروج من دائرة التقليد ، وتبني خطاباّ معاصرًا في وسائله ومضامينه وأهدافه وحتى مشايخه .

عبّر الخطاب الصوفي العلوي ، عن تميزه وانفتاحه على مجتمعه ، وأصبح خطاباً صوفياً مجددًا وابن وقته، حيث امتاز بدخوله المقاومة السياسية، من خلال وقوفه ضد تجنيس الجزائريين بالجنسية الفرنسية، ومحاربته ظاهرة التبشير بالمسيحية في أوساط الجزائريين، ودعى إلى التزام الشخصية الإسلامية الجزائرية، من خلال التميز الثقافي والفكري للفرد الجزائري.

يعتبر مصالي الحاج، وهو أب الحركة الوطنية الجزائرية، من أتباع الطريقة الدرقاوية التي انتشرت في تلمسان، وكثير هم الزعماء الوطنيين الذين فجروا الثورة، وعند تتبع مسيرتهم إلاّ ونجد لهم أصول صوفية طرقية.

- ثانيا: الخطاب الصوفي الطرقي في الجزائر بعد 1920 إلى 1954 موقعه ودوره في المجتمع:

انطلقت الطرق الصوفية في المغرب العربي ، كما هو معروف من بعض الرباطات الجهادية التّي أقامها العلماء والقادة ، لحماية الثغور والممرات الإستراتيجية المؤدية إلى أرض الإسلام، وعرفت هذه الرباطات فيما بعد بالزوايا [1]، وسميت بأسماء مؤسسيها الأوائل، ويذهب بعض الدارسين إلى أنّ من أوائل رواد التصوف نجد ابن النحوي المتوفي سنة 1118م إبان العهد الحمادي، وأبو مدين شعيب المتوفى سنة 1198م، وأبو زكريا الزواوي المت وفي سنة 1214م، ومحي الدين بن عربي المتوفي سنة 1242م، أما أكثر الطرق الصوفية تأثيرًا إلى يومنا هذا فهي:

- الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ محي الدين أبي محمد عبد القادر الجيلالي ، المولود بجيلان-العراق سنة 1078م والمتوفي سنة 561هـ الموافق ل1166م.

- الطريقة التجانية المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن محمد المختار التجاني المولود في بلدة عين ماضي الجزائرية والمتوفي بمدينة فاس- المغرب الأقصى سنة 1815م.

- الطريقة الرحمانية المنسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الرحمن القشتولي الجرجري ، من قبيلة آيت اسماعيل بجرجرة والمولود عام 1720م والمتوفي سنة 1794م.

والمعروف أنّ المغرب العربي ، قد توحد في إطار المذهب السني المالكي، ماعدا استثناءات قليلة وهذه الوحدة المذهبية ، والتّي توطدت عراها في عهد الموحدين ، لم تمنع من انتشار الطرق والفرق الصوفية وتنوعها ، فبالإضافة إلى ما ذكرنا آنفا ، نذكر انتشار الطرق الصوفية كالشاذلية والدرقاوية، والسنوسية والطيبية والزيانية، والحنصالية والعيسوية والعليوية.

والطرقية في هذا النطاق ، يمكن وصفها بأنها شكل من أشكال التنظيم الديني السياسي الثقافي، ويغلب عليها طابع الغموض والسرية ، وتتصف في علاقاتها بالسلطة بالاضطرا ب والتمرد في كثير من الأحيان، والمساندة والمؤازرة في بعض الأحيان الأخرى.

قامت الطرقية بعدة وظائف أساسية ، تتعلق الأولى منها في أنها ملجأ للفقراء والمساكين والمضطهدين، بحيث كانت تقوم بعامل المحفز التعبوي والإيديولوجي ، من جهة وبعامل المسكن وباعث الصبر والأمل من جهة أخرى، ومحرك لعديد من التمردات والثورات من جهة ثالثة، ويمكن أن نقاربها مع شيء من المبالغة ، بأحزاب المعارضة في عصرنا وكمثال على

---

[1] أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،الجزء الأول،الجزائر،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981،ص515.

ذلك، يمكن أن نذكر تلك الثورات العارمة ، التي قامت ضد الأتراك العثمانيين في الجزائر من قبل الطريقة الدرقاوية والطريقة التجانية وغيرها.

أما الوظيفة الثانية، فتتمثل في كونها أصبحت بعد توقف حركة الفتوح والغزوات الإسلامية الوسيلة الوحيدة لنشر الإسلام وتعاليمه، وذلك ما يمكن استقراؤه من تاريخ انتشار الإسلام في إفريقيا الغربية، وجنوب الصحراء الكبرى، حيث قامت بهذا الصدد الطريقة التيجانية بدور كبير في أسلمة القبائل الإفريقية ، كما استطاعت أن تتوغل في مالي والنيجر ونيجيريا والسنغال... وكان خطابها في ذلك هو الحوار والزهد والإقناع .

لقد تولدت استناداً إلى ما تذكره المصادر التاريخية ، أن للصوفية وظيفة ثالثة تتمثل في المحافظة على التراث والثقافة العربية الإسلامية ، بحيث أصبحت الزّ وايا، عبارة عن مراكز ثقافية ومعاهد علمية، خاصة بعد أن أصبحت الإدارة في الجزائر ، تستخدم اللغة التركية بصفة أساسية.

وعملية التتريك هذه كانت حادة، لكنها تختلف قليلا عما عرفه المشرق العربي ، حيث يذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله بهذا الصدد، أنّه إذا كانت عملية التتريك قد برزت حادة في المشرق العربي، عشية الحرب العالمية الأولى، فإنّها في الجزائر قد ظهرت بحدة أيضا ، ولكن في شكل "العثمنة" لا التتريك فالحكام عثمانيون واللغة عثمانية ، والمذهب الديني حنفي عثماني والنظم الإدارية عثمانية[1].

ويضيف الدكتور سعد الله في مكان آخر أن العثمانيين : " لم يؤسسوا جامعة كالقرويين أو الأزهر أو الزيتونة، تبث العلم وتخرج العلماء والكتاب وتحفظ اللغة وتربي العقل ثم إنّ هم لم يكونوا يتكلمون لغة البلاد ، ولا يتذوقون أدبها ولا يقرأون كتبها ، ولا يتصلون بعلمائها اتصالا عاطفيا وعقليا"[2].

لقد كان الاستعمار الفرنسي، على دراية بذلك الشعور الذّ ي يكنّه الجزائريون ضد الوجود العثماني، ويستدل سعد الله على ذلك بما يأتي:

(1) أبو القاسم سعد الله،تاريخ الجزائر الثقافي،مرجع سابق،ص538.

(2) المرجع نفسه،ص544.

" لو لم يكن الفرنسيون يعرفون مدى شعور الجزائريين العدائي نحو العثمانيين الأتراك ،لما خاطبوهم في بيانهم بتلك اللهجة، ولما وعدوهم بتلك الوعود"[1].

والمقصود "بيانهم" هو أول بيان نشره ووزعه الفرنسيون على الجزائريين ، يزعمون فيه أنهم جاؤوا بعناية إلهية، ليخلصوا السكان من الاستعمار التركي.

ويبدو أنّ الصراع الذي كان سائدًا بين السلطة العثمانية والطرق الصوفية ، قد كان من ضمن الأسباب التيّ جعلت مدينة الجزائر تسقط بسرعة في أيدي قوات الغزو الفرنسي (من 14 جوان إلى 5جويلية 1930)، في حين يمكن أن نلاحظ أن دولة الأمير عبد القادر التّي انطلقت من العدم استطاعت أن تستمر في مقاومة الغزاة لمدة 17 سنة، بفضل التفاف السكان حولها واستنادها إلى الطريقة القادرية.

ويمكن أن نعمم هذه الملاحظة ، على باقي حركات المقاومة الشعبية الأخرى والطرق الصوفية. ولكن مع نهاية القرن (تاسع عشر)، وبدايات القرن العشرين، اعترى الطرق الصوفية شيء من الهزال والتعب نتيجة القهر الاستعماري ، الذي أصبح يقيّم هذه ال طرق الصوفية وزواياها على أساس لا يخرج عن ثنائية عدوة أو صديقة ، حيث يعمل كل ما في استطاعته على تدمير الأولى، في حين يتغاضى ويتساهل مع الثانية.

" أصبح التصوف الذي يعني الزهد والتقشف والصلاح والعمل بالعلم والابتعاد عن الدنيا وأهلها، قد ترك مكانه في أغلب الأحيان إلى نوع من التصوف، هو أقرب إلى الدروشة والدجل منه إلى الإصلاح، لذلك شاعت مغامرات مدعي الولاية من الجهلة ، الذين كانوا يبتزون أموال الناس ويهددونهم في حياتهم، وكانت السلطة متواطئة مع هؤلاء غاضة النظر عنهم"[2].

إنّ هذا الوضع الذي آلت إليه الطرق الصوفية ، جعلها تنزوي على نفسها، إلى أن أصبحت حبيسة أنواع من الدجل والشعوذة والبدع والخرافات ، التيّ وجدت تربة خصبة عند الجماهير الفقيرة والأمية.

إنّ الخطاب الطرقي ، لا يمكن أن يكون خارج مجال الوضع العام ، الذي آلت إليه الطرقية. لأنّ الخطاب إن هو إلاّ معبّر عن قوى روحية واجتماعية وثقافية لمنتجيه، فقد كان في السابق خطابًا يحث على الجهاد والرباط ، (منها جاءت كلمة مرابط ، التي تشير إلى صاحب الطريقة في اللهجة العامية) في وجه العدوان الأوروبي الصليبي عبر الثغور والموانئ.

---

(1) المرجع نفسه،ص556.

(2) أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية الجزائرية،مرجع سابق،ص 89.

ولكن هذا التوجه بدأ في التلاشي والضمور، ويمكن أن نلاحظ ذلك عبر ما وصلنا من قصائد وأوراد وأذكار ، وحلت محلها مفردات تنزع نحو العزلة والانزواء ، والشعوذة وقد تصدى لذلك عبد الكريم الفكون القسنطيني، في كتابه منشور الهداية في كشف من ادّعى العلم والولاية الذي دعا فيه إلى "التصوف السلفي".

لقد أصبح الخطاب الطرقي ، في هذه ا لفترة يتميز بالطابع الخرافي ، والدجل والشعوذة والاتكال، وقد استغلت السل طات الاستعمارية ، هذا الوضع واستخدمته للوقوف ضد حركات التطور والتنوير والإصلاح –خاصة بعد أن تم القضاء على حركات المقاومة المسلحة– وانتقل شكل المقاومة إلى المقاومة السياسية ، التيّ بدأت تظه ر في أشكال مختلفة كالعرائض الاحتجاجية والاجتماعات....

لم يبق في هذه الظروف أمام الخطاب السياسي الصوفي الجزائري ، إلاّ العمل على التوعية والمحاججة ومواجهة الخطاب الاستعماري بالخطاب السياسي، الذّي يحظى دائما بقبول واستجابة شعبية جزائرية ،الأمر الذّ ي جعل السلط ات الاستعمارية، تمارس ضغوطها على الزّوايا والطرق الصوفية من جهة ، ومحاولة استمالة شيوخها من جهة ثانية، حسب قاعدة "إمّا عدو أو صديق".

انتقل الخطاب الطرقي تدريجيا ، من خطاب مقاوم إلى خطاب مُدَجَنْ ومهادن تكثر فيه المفردات التيّ تتحدث عن "المقدر" و"المكتوب" وأشكال كثيرة من الشعوذة والدجل، وقد أصبح معارضًا شديدًا وهدفًا مقصودًا من قبل الحركة الإصلاحية ، بقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

يمكن أن نلاحظ أيضًا أنّ انخفاض وتدني المستوى الثقافي في الجزائر، الذي جاء نتيجة حتمية للسياسة الاستعمارية المبنية على التجهيل، وقد كان لذلك انعكاس طبيعي على الخطاب الطرقي، إذ أنّ فنون التعبير الكلامية كالشعر الفصيح والملحون والخطابة والأمثال والحكم ، قد أصبحت في أقصى درجات الابتذال والانحطاط.

ازداد الخطاب الطرقي انزواءًا ، بل خضوعا للرغبة الاستعمارية، بعد أن صار مهددًا من قبل الخطاب الإصلاحي الذّي قادته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي تأسست سنة 1931، تحت زعامة عبد الحميد ابن باديس الذّ ي تصدى هو بنفسه للطرقية، من خلال مجلته الشهاب.

ومن الجديد بالذكر أن الطرقيين كانوا في البداية ، من ضمن الداعين إلى تأسيس جمعية العلماء ا لمسلمين الجزائريين، وكانوا من أعضائها المؤسسين، ولكنّ هم سرعان ما انشقوا عنها وأسسوا جمعية علماء السنة الجزائريين يوم 15 سبتمبر 1932، الذي جاء إثر تجمع رجال الزّوايا والطرقية المنشقين، عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، تحت شعار يتمحور حول فكرة "العقيدة المذهبية السنية" المضادة "للعقيدة المذهبية الوهابية "، التيّ يتهم بها الطرقيون جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

ولنشر هذه الأفكار أصدروا صحيفة الإخلاص ابتداءا من 14 ديسمبر 1932 لتتصدى لصحف جمعية العلماء، وقد أشرف على صدور هذه الصحيفة ، المولود بن الصديق الحافظي الأزهري وأدارها عمر إسماعيل ،وقد توقفت عن الصدور سنة 1933.

ومن صحف الطرقيين كذلك نذكر صحيفة صوت المسجد (1933)، والتي أشرف على إصدارها محمد العاصمي، وكذلك صحيفة النجاح (1919–1956)، لصاحبها مامي إسماعيل وغيرها من الصحف الطرقية.

كان النقد المتبادل بين ا لجمعيتين، قد أدى إلى ظهور صحف مخصصة لهذه الغاية، مثل صحيفة الجحيم (1933م)، وأبرز محرريها محمد الأمين العمودي ، والمساندة لجمعية العلماء، والمعيار (1932–1933) لصاحبها مصطفى هراس، والتابعة لجمعية علماء السنة الجزائريين ،وقد نزلت في بعض مقالاتها إلى الهجاء المقذع.

ونشير إلى أنّ النقد الذّ ي وجهه الطرقيون، عبر صحفهم إلى جمعية العلماء، يتمثل في زعمهم أنّ الجمعية أساءت إلى الوحدة الجزائرية ، وزاغوا عن سبيل السلف الصالح، وهم دعاة الفتنة والتشويش كما جاء في صحيفة الإخلاص.

ظهرت هذه الفئة المغرورة – يعني جمعية العلماء ا لمسلمين– لنشر الوهابية وتزييفها، في قلوب العامة السذج، وقامت بالدعاية لنشرها في حفلاتهم ودروسهم وتلقيناتهم، بل وبسائر الوسائل، فأحس علماء السنة بهذا الويل المحدق بهم ، وتحققوا أنّ الدعاية الوهابية كادت أن تعطى حظها الأوفر من الذيوع والانتشار ، الشيء الذّي أوجب عليهم القيام بفريضة الدفاع عن حوزة الدين"[1].

هكذا قام رجال الطرق الصوفية للتصدي لرجال الإصلاح، وقد استخدموا كما لاحظنا في خطابهم مفردات ذات جذور دينية، لكن سرعان ما استعملوا خطابًا ناقدًا في صحيفة المعيار

[1] أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية الجزائرية،مرجع سابق،ص 88.

(صدر أوّل عدد منها يوم 18-12-1932)، ويمكن أن نلاحظ أنّ انتقال الصراع إلى الصحف يعتبر ظاهرة جديدة في صحافة الأهالي العربية ، حيث تم تبادل التهم بينها، كما رأينا فهذا وهابي دخيل وذاك عدو العلم والعلماء وهادم للدين.

والواقع أنّ انحسار المدّ الطرقي قد أصبح في هذه الفترة بما لا يدع مجالاً للشك ، إذ أنّ الإحصاءات التي أوردها المؤرخ الفرنسي، شارل أندري جوليان تؤكد أنّه:

"قدّر أنها- أي الطرقية - لم تعد سنة 1930م، تشتمل سوى على 256.086 مريدًا وكان أهمها في الطريقة الرحمانية بالقبائل المؤسسة نحو 1770م، تعد وحدها نحو 133.102 في سبعة وسبعين زاوية، وهناك تقديرات أخرى سنة 1939 انتهت إلى 40.000 منخرط، نصفهم تقريبا بأقصى الجنوب،وقد وضعت الحكومة الفرنسية يدها عليها بدون احتشام"[1].

ومع ذلك فإنّ ظلالاً من الخطاب الطرقي ، ساهمت في تشكيل الخطاب الإيديولوجي الجزائري، فمصالي الحاج أبو الحركة الوطنية الجزائرية ، كان في بداية حياته أحد مريدي الطريقة الدرقاوية، كما أنّ الطرقية قد ساهمت في تزويد الحركة الوطنية ، وكذلك الثورة المسلحة بعدد معتبر من المجاهدين ، والإطارات والكفاءات الشبانية المثقفة ، التي ساهمت في بلورة الخطاب الإيديولوجي بعد الاستقلال.

لم تعد الزّوايا والطرق الصوفية ، رابطات للجهاد ومكان للصلاة والعبادة فقط، بل كانت تمثّل فضاءًا اجتماعيا وثقافيا ودينيا ، تساهم في بناء الإنسان الجزائري، وتكوين شخصيته في ظل القيم والمبادئ الإسلامية ، بالنظر لما كانت تتمتع به من رصيد مذهبي ديني مؤثر وباعتبارها مركزًا للحركة التعليمية والدينية ، ومؤسسة يلجأ إليها الناس لحل نزاعاتهم ومشاكلهم، فقد أرست فعلا دعائم الذاتية الجزائرية.

على غرار المراكز العلمية والدينية الأخرى ، مثل المدارس والمساجد والكتاتيب القرآنية المنتشرة في القرى والمدن الجزائرية ،عملت الطرق الصوفية وزواياها على الحفاظ على الموروث الثقافي العربي الإسلامي (نقل ونشر وإعادة إنتاج الثقافة الدينية الإسلامية، وما تحمله من قيّم وأخلاق ومعاني وسلوكات اجتماعية ونشر قيم المحبة والتآخي والتسامح بين الجزائريين)، وبفضلها تم انتشار الدين الإسلامي بتعليم القرآن الكريم واللغة العربية، في كامل أرجاء الوطن، فاللغة تمثل العمود الفقري للحياة الثقافية وأداة التواصل الإجتماعي ، وتؤكد على الذات الجماعية وعلى الوعي بالاعتماد إلى العروبة والإسلام ، كما ساهمت زوايا الطرق

---

(1) المرجع نفسه،ص71.

الصوفية في الحفاظ على مقومات السكان الجزائريين، وحصنهم ضد الانحراف وجنبهم التفسخ والانحلال و الاندماج في الثقافة الفرنسية ، ثقافة الغالب كما مكنّ ت المجتمع الجزائري من المحافظة على أصالته العربية وهويته الوطنية ، طوال فترة الاحتلال وكان لذلك أثر بالغ في استنهاض روح المقاومة الوطنية، خلال ثورة أول نوفمبر الخالدة.

تمثل الطرق الصوفية وزواياها ، فضاءًا اجتماعيًا نظرا لما تقوم به من تأطير المجتمع المحلي وتوجيهه في إطار العلاقات الاجتماعية، والمحافظة على التراث والعادات والتقاليد المكرسة، نظرا للمكانة العالية التّي تحتلها في السلم الاجتماعي، ولما يتمتع به أصحابها من منزلة واسعة طيّبة واحترام وتقدير كبيرين ، وسلطة معنوية على السكان، فإنّ نداءهم للجهاد قد لقي صدى واسعًا على الأتباع، أثناء مرحلتي المقاومة والثورة التحريرية، كما كانت مقصدًا لطلاب العلم وعابري السبيل واللاجئين إليها والفقراء والمساكين، نظرًا لما كانت تتوفر عليه من وسائل وأطر للتعليم والتربية وللأ عمال الخيرية، فمكانها مقدس لا يمكن لأي أحد تدنيسه أو الاعتداء عليه ، كما كانت مرجعًا للقضاء تبرم فيها عقود الزواج والطلاق ويصهر على المحافظة على الأحوال الشخصية.

أما التفوق العسكري والسياسي والاقتصادي والثقافي للعنصر الأوروبي ، وما أنجر عنه من اضطرابات في ا لبناء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع المحلي وتفكيكه، وأمام السياسات الاستعمارية المنتهجة من طرف السلطات الفرنسية، ولما تحمله من أهداف إيديولوجية هدامة للقيّم الوطنية من خلال تجهيل الشعب الجزائري ، والقضاء على مؤسساته التربوية والتعليمية والدينية، كالمدارس والمساجد والزّوايا ،قامت الإدارة الفرنسية بتحويل الكثير منها إلى مؤسسات إدارية وثكنات وكنائس وك اتدرائيات، كما قامت بمطاردة العلماء والفقهاء وحفاظ والقرآن الكريم والمدرسين ونفيهم في داخل البلاد وخارجها ، بعدما قامت بنزع أراضيهم ومصادرة أملاك الأوقاف الإ سلامية التابعة للمؤسسات الدينية ، التيّ كانت توفر الإمدادات المالية اللازمة للإنفاق على المشاريع التعليمية والتربوية، وعلى برامج الأنشطة الدينية المختلفة.

وأمام كل هذه المؤامرات تمكّ ن المجتمع الجزائري ، من استرجاع قواه الحية بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، ومن الاستفاقة الوطنية ، للنهوض من مرحلة غلبت عليها المعرفة والمقاومة الدفاعية عن الذات ، والتيّ تميزّت بعدم التعامل مع كل ما هو فرنسي، تلك المواقف التيّ يحركها الشعور الديني، إلى معرفة نقدية متفتحة على التيارات الإصلاحية وعلى العناصر الإيجابية، التيّ تحملها الثقافة الغربية، وبالتالي التعامل مع قوة الواقع بالحكمة المتبصرة لتوظيفه

في السياق التاريخي لل نضال الشعبي الجزائري المتواصل، والصمود ضد أخطار الاحتلال المتعدد الأشكال ، فبدأت تبرز على مسرح الأحداث الوطنية ، منظمات وجمعيات جدية استطاعت أن تتأقلم مع المتغيرات التي أفرزها الواقع الجديد ، مستعملة في ذلك وسائل نضالية أكثر تطورًا لمواجهة مجمل التحديات الراهنة.

فبعدما كانت الزّوايا مهيمنة طيلة القرن 19م، وإلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى ، على الحياة السياسية الثقافية في الجزائر ، بدأت تفقد أهميتها وقيمتها في ال حياة الاجتماعية ، وبدأ يتراجع دورها ويتقلص نفوذها ، الذي كانت تتمتع به في السابق . إنّ علاقتها الجدلية مع الاستعمار قد تراجع كثيرًا ، ليفسح المجال أمام الحركات والجمعيات الوطنية الناشئة ، وخاصة أمام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، التي أصبحت تأخذ زمام المبا درة العملية في تعاملها مع النظام الاستعماري.

ويعود تقهقر دور الزوايا إلى أربعة أسباب رئيسية نلخصها فيما يلي:

1- فقدانها الاستقلال الذاتي الذّي كانت تتمتع به سابقا، من خلال فرض المراقبة الشديدة عليها ومحاصرتها من طرف الإدارة الفرنسية.

2- ضعف مواردها التّي كانت تسد النفقات الضرورية للقائمين على أمور التعليم والعبادة والقضاء، وكذا صيانة بنايات المؤسسات وتوسيعها عند الغرض.

3- ظهور علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة ، ذات طابع استعماري استغلالي ، محل العلاقات الاجتماعية القبلية، المبنية على الملكية الجماعية للأرض.

4- هجرة اليد العاملة من الريف إلى المدينة، ومن الجزائر إلى الخارج.

وتتجلى مظاهر ضعف المؤسسات الدينية والتقليدية في ثلاثة مجالات على الأقل ويمكن تلخيصها فيما يلي:

أ) المجال الاقتصادي:

تفكيك البنية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الجزائري ، وما انجر عنه في تغيير نمط الحياة (الهجرة الداخلية والخارجية، علاقات عمل جديدة مبنية على نظام الأجرة ...) ،مصادرة الأراضي الزراعية من أصحابها، وتقسيم الملكية وتفكيك الإنتاج العشائري القائم على قيّم العمل التعاوني والتآخي والتآزر والتكافل الاجتماعي، كما قامت بمصادرة الأوقاف التا بعة للمؤسسات الدينية، ومراقبة نشاطها مما ترتب عن هذه السياسة التدميرية ، أضرارا مادية ومعنوية تمثلت أساسا في تقليص مداخيل ه ذه المؤسسات وتفقير العديد منها، ممّا جعل البعض منها تغلق

أبوابها، وأن تؤدي بالبعض من رجالها ، إلى البحث عن سند مادي لم يجدوه إلا لدى ال سلطة الاستعمارية، التي حاولت استعمالهم لخدمة مصالحها [1]، ومن ثم إغراء شيوخها بالمراكز الاجتماعية والمراتب الشرفية والأدوار القيادية، فجعلوا من بعضهم، حلفاء لهم في محاربة طرق أخرى في المرحلة الأولى، ثم محاولة كسر نفوذ جمعية العلماء فيما بعد.

ب) المجال السياسي:

بلغت الهيمنة الاستعمارية في الجزائر ذروتها ، غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى بعد فشل كل المقاومات الشعبية التّي خاضها الشعب الجزائري ، تحت لواء الجهاد ضد الاحتلال الأجنبي خلال القرن التاسع عشر.

ليفتح المجال أمام أسلوب جديد من النضال ، الذّي انطلق من الم دن بدلا من الأرياف الجزائرية، يرجع الفضل في ذلك إلى بروز نخبة مثقفة، تخرجت من الجامعات العربية المشهورة في ذلك الوقت، وتأثرت بالأفكار الإصلاحية التّي كانت لها رواجا كبيرا في بلدان المشرق الإسلامي، وجيل من الشباب المثقف المتخرج من المدارس الفرنسية، وتعلم من ثقافتها طرق جديدة في التفكير وتشبع بقيمها المنادية للحرية والعدالة والمساواة .ولقد تحملت هذه النخبة المثقفة بتياراتها الإيديولوجية المختلفة، مسؤولية قيادة النضّال السياسي وتنوير الشعب الجزائري والتعبير عن تطلعاته الأساسية ، مما ساهم في ظهور حركة وطنية، تكو نها منظمات سياسية وجمعيات ثقافية اعتمدت أساليب نضالية حديثة ، تمثلت في العمل التعبوي ، والجمعوي والصحفي والتعليمي.

أصبحت التنظيمات السياسية والاجتماعية الجديدة، تنافس جديا الزّوايا والطرق الصوفية في كسب أتباع ،مما أدى مع مرور الوقت إلى تهميشها ، ليقتصر عملها على التعليم والتربية . ولكن هذه الوظيفة النبيلة، بالرغم من أنها كانت تعتمد على الطرق والوسائل التقليدية (الاعتماد على التلقين الشفوي)، إلاّ أنها ساهمت في الحفاظ على أصالة المجتمع الجزائري ، وعلى تراثه ودينه ولغته، إنّ تواجدها في الساحة الوطنية، تأكد على الدفاع عن مقومات الشعب الجزائري .

لقد استطاعت السياسة الفرنسية ، تقويض حركة الطرق الدينية ، من خلال محاصرة نشاطها وإضعاف أوضاعها المادية ، بمصادرة أوقافها ومنع جمع الأموال الوافدة من الزيارات والصدقات من جهة، والعمل على احتواء شيوخ الزّ وايا، من خلال توطيد علاقات الصداقة معهم، بالاعتراف بمكانتهم المتميزة ، وحتىّ توليهم مسؤوليات إدارية ، ومشاركة احتفالاتهم

---

[1] أبو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية الجزائرية(1900، 1939) دار الآداب،بيروت،1969،ص77.

ومنحهم بعض الامتيازات السياسية ، لكسب ودّهم وتتمثل خاصة في إعفاء أبناءهم من الخدمة العسكرية، ومن دفع الجباية والضرائب وتقلدهم أوسمة شرفية مكافئة لولائهم .

لعل الصرا ع المفتوح بين الطرق الصوفية وجمعية العلماء ، سهل الأمر لدوائر الإدارة الاستعمارية من توظيف بعض من رجال الزّ وايا الصوفية ابتداءا من سنة 1932م، مع تأسيس جمعية علماء السنة الجزائريين ، التيّ تجمع فيها المناهضون للحركة الإصلاحية بما فيهم الممثلين عن الزّوايا والطرق الدينية ،خاصة بعد عملية إقصاء أعضاءها الفاعلين من المكتب الإداري لجمعية العلماء في ماي من سنة 1932م، ثم إعادة جمع شتاتهم من جديد بتأسيس جمعية رؤساء الطرق الدينية في سنة 1937م.

ج) المجال الديني والثقافي:

عملت الإدارة الفرنسية في الجزائر ، على تقليص دور ا لزّوايا والطرق الدينية في المجال التعليمي والثقافي ،مما خضعت الكثير منها إلى الجمود بشكل أكثر خطورة ، حتى عشعشت في أوساطها الخرافات والشعوذات ،إذ أصبح الجمود الفكري سائدًا فيها، يرجع السبب في ذلك إلى طبيعة الطرق الدينية ونظام تعليمها التقليدي، وسياسة التجهي ل المتبعة من طرف النظام الاستعماري.

إنّ الحرب المعلنة بين جمعية العلماء المسلمين والزّ وايا، والتيّ تصدرتها صفحات الصحف والجرائد والخطب الدينية في المساجد ، ولاسيما تلك الانتقادات الموجهة ضد الفكر والممارسات والمعتقدات الطرقية ، أدت إلى زعزعت نفوذها في أوساط المجتمع الجزائري، مع ذكر بأنّ مثل هذه المواقف المعادية للطرق الدينية ، لم تكن مألوفة من قبل ، وكانت تعد من الجرائم الكبرى، لأنها تمس بقدسية الزّوايا ومؤسسيها.

إنّ تكثف نشاط الحركة الوطنية والمطالبة بالاستقلال السياسي ، ساعد عل تبلور وعي سياسي بدأ يستقطب الكثي ر من الجزائريين ،إذ أصبحت التشكيلات السياسية ، والجمعيات الوطنية تشكل القوة المستقطبة للجماهير المأثرة فيهم، ولاسيّما أنّ الكثير من أتباع الطرق الدينية قد هاجروا إلى المدن في داخل البلاد وخارجها.

وتأثروا بعوامل الحياة العصرية، وبذلك تفتحوا على نشاط الحركة الوطنية، بجميع تياراتها فكان من الضروري أن تجد الزّ وايا منافسة شديدة من قبل هذه المنظمات ، ولاسيّما من قبل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

لكن لا يمكن إغفال دورها الإيجابي في ميدان التربية والتعليم ،إذ كانت لبعض الزّ وايا التابعة للطرق الصوفية ، أدوار ا طلائعية في المقاومة الثقافية والتربوية ، ومنها زاوية الهامل ببوسعادة التابعة للطريقة الرحمانية ،والزوايا المنتشرة ببلاد القبائل والتي كان معظمها ينتمي للطريقة الرحمانية، وكذلك الزوايا المنتشرة بالصحراء . اهتمت هذه الزوايا بتعليم القرآن الكريم ومبادئ اللغة العربية، في وقت حاربت فيه السلطات الاستعمارية، كل ما هو عربي إسلامي.

فانتقال خطابها (أي الطرق الصوفية في الجزائر) من المقاومة الشعبية المسلحة ضد الاستعمار في مراحل تاريخية سابقة، إلى مقاومة ثقافية واجتماعية وسياسية، اعتمدت فيها على الفكر والقلم، في عملية محاربتها الاستعمار الفرنسي.

وكذلك اعتمادها على أساليب عصرية في عملية المقاومة، كنموذج الطريقة العلوية الذّي تناولناه سابقا.

لعبت الزّوايا الصوفية المنضوية تحت التنظيمات الطرقية ، أدوارًا في الحركة الثورية الجزائرية، فإنّ كل الثورات والانتفاضات الشعبية التّي قام بها الشعب الجزائري، منذ الاحتلال جرت تحت لواء الإسلام، واستندت إلى الثقافة الإسلامية وقيمها.

إنّ مصطلح الجهاد والمجاهد والشهيد وحب الاستشهاد ، قد استعملت من قبل شيوخ الزّوايا والطرق الصوفية ، لدفع أعضائها إلى القتال والدفاع عن الأرض ، وتداولتها ثورة أول نوفمبر مستلهمة من التجربة التاريخية، لنضال الشعب الجزائري ضد الوجود الاستعماري طوال فترة الاحتلال ، انطلاقا من أنّ للثورة الجزائرية بعدًا شعبيا ، ذلك البعد الذي أعطاها القوة المحركة المتواصلة باعتبار أن القواعد الشعبية هي المحرك الرئيسي لها، فالتف الجزائريون حولها باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والعقائدية ، فنجد العدد الكبير من أعضاء الزّ وايا ومعلميها ومحبيها وأساتذتها وطلبتها قد شاركوا في الكفاح المسلح.

ومن أهم ما يجب ذكره هنا، أنّ الكثير من مناضلي الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، قد تعلموا في مدارس الزّ وايا أبجديات القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم ، قبل الالتحاق بمدارس جمعية العلماء المسلمين أو المدارس الفرنسية، ألم ينتسب مصالي الحاج إلى الطريقة الدرقاوية في شبابه، ألم يعيش آيت أحمد في بيئة دينية تقليدية ، كان جده الشيخ محند الحسين المتوفى سنة 1901م مرابطًا وأحد شيوخ الطريقة الرحمانية، ألم يترعرع الرئيس السابق أحمد بن بلة في وسط ديني محافظ، فكان والده مقدم الطريقة المكحلية بمدينة مغنية ، إنّ أتباع الطرق الصوفية والزّوايا لم يترددوا بالالتحاق بالثورة وتدعيمها بكل الإمكانيات المتاحة لديهم ،لأنّ الزّوايا والطرق

الصوفية بالرغم من كل المضايقات التّي مارسها الاستعمار الفرنسي عليها، وضرب الحصار على نشاطها بهدف إضعاف مردودها التعليمي والديني ، إلاّ أنّها استمرت في أداء رسالتها الرامية إلى الحفاظ على المكونات الأساسية للشخصية الجزائرية ، وترسيخ الثوابت الوطنية للمجتمع الجزائري.

ثالثا : الطرق الصوفية في الجزائر بعد الإستقلال : موقعها وأدوارها في المجتمع

بعد الإستقلال عملت الدولة الوطنية على تهميش الزّوايا والطرق الصوفية، نتيجة الخيار الإشتراكي المنتهج، وتحت شعار : التخلف والرجعية والبدعة، وعملت السلطة السياسية على تقويض دعائم ا لمرجعية في الجزائر، وإضعاف سلطتها . فتم تقزيم أنشطة الزّوايا والطرق الصوفية في الجزائر المستقلة ، ممّا أدّى إلى تراجع إشعاعها الديني لعقود كاملة، حيث كانت الساحة الفكرية آنذاك تمثلها ثلاثة توجهات رئيسية وهي : التوجه الإسلامي ، والتوجه الليبرالي والاشتراكي .التوجه الإسلامي ، ببعديه الطرقي والإصلاحي .

التيار الطرقي ومثلته الطرق الصوفية والزّوايا، التي فرغ ت من الثورة منهمكة، وظلت محافظة على تقاليدها، ولم نستطع التأقلم مع الأفكار الحديثة، والتيارات التّي عرفتها البلاد خلال فترة ما بعد الحرب، ومن أشهر الطرق الصوفي ة في تلك الفترة : الرحمانية ، العلاوية، القادرية، التيجانية ... كما ابتعدت بعض الطرق الصوفية عن مهامها الرئيسية، وانغلقت على نفسها، فلم تكن تتحالف وتتصارع وفق مرجعية القيم الوطنية، أو مقوم الأمة الإسلامية، بل وفق مرجعية ومقوم الطريقة.

تيار الإصلاح : الذي فقد مكانته في الأوساط الجماهيرية ، نتيجة عدم تأييده للثورة ، وذهاب قيادته إلى الخارج، ممّا أفقدها السيطرة على التيار ككل ، وتفرق الناس من حوله .

التوجه الليبرالي : وتبنى سياسة استعمارية قائمة على احتقار المجتمعات الأهلية، وتقييدها بقوانين مهينة لكرامتها، مستخدمة لأجل ذلك كل ما توفرت لديها، من أفكار وأساليب لقمع تلك الشعوب، والحول بينها وبين إصلاح نفسها، وفي هذا السياق كانت غاية المستعم ر فرض هيمنته السياسية واستغلال الموارد الاقتصادية ، فطبق سياسة نزع الممتلكات، والإستلاء على الأراضي، وإعطاء وعود كاذبة باحترام الدين الإسلامي والتقاليد الجزائرية، والإقرار بالحريات وحماية الممتلكات ...

التوجه الإشتراكي: وتبنته السلطة الحاكمة، ففي فترة حكم الرئيس أحمد بن بلة، تعرضت الطرق الصوفية لجملة من المضايقات والحصار، نتيجة الاختلاف في وجهات النظر، وتبني الدولة لطروحات مخالفة لتلك التي تؤمن بها الطرق الصوفية وتتبناها وتعمل على الدفاع عنها

ومن ضمن عوامل الاصطدام بين الزّوايا والنظام في ذلك الوقت، منع الزّوايا من التعليم الديني، والعامل الآخر وربما يكون، القطرة التّي أفاضت الكأس، هو تأميم الأراضي والأوقاف، ودخلت الطرق الصوفية و الزّوايا في صراع مستميت مع نظام الحكم آنذاك .

يرى بعض المتتبعين للشأن الصوفي، أنّ أحلك فترة عرفتها الزّوايا، هي فترة حكم الرئيس بومدين ، فنجد أنّ التأميم، والهدم والإقامة الجبرية هي العناوين الرئيسية في قاموس تعامل النظام مع هذه المؤسسات الدينية، ذلك أنّ الرئيس هواري بومدين، كان يرى في الزّوايا الصوفية وطرقها منافسا في النفوذ والسلطة، نكلّ بشيوخها تحت ذريعة أنّهم جواسيس وعملاء .

واتبّع بومدين إستراتيجية معينة، في مواجهة الزّوايا والطرق الصوفية، بهدف إبعادها وتجميد دورها ، والقضاء عليها، ونستطيع إجمالها في الخطوات التالية :

الإعلاء من شأن تيار جمعية العلماء المسلمين، وفرضه على الحياة العلمية والثقافية، واعتماد مرجعية الجمعية في المناهج المدروسة، وتم تحديد 16 أفريل ذكرى وفاة ابن باديس كيوم العلم، وأهمل كثير من علماء الجزائر الصوفيين ، الذين كان لهم دور فعّال في الحركة العلمية في الجزائر .

الحرب الإعلامية: اتهامها بالعمالة والرجعية ونشر الخرافة، فقد كانت جرائد تلك الفترة تصف الزّوايا والطرق الصوفية بالرجعية والتخلف، دون الرجوع إلى تاريخها الحافل، وحملة جريدة المجاهد في سنة 1968 أكثر شاهد على ذلك.

صدر قانون الثورة الزراعية عام 1971، وكان يقضي بتأميم أوقاف ومصادر ممتلكات الزّوايا والطرق الصوفية، وبالرغم من أنّ قانون الثورة الزراعية، أكدّ في المادة 34 منه، إلى أنّ الأملاك الوقفية مستثناة من عملية التأميم، التي كانت سارية آنذاك، إلاّ أنّ ما حدث هو أنّ أراضي وقفية تابعة للزّوايا تم تأميمها، ووضع شيوخها تحت الإقامة الجبرية.

ومن الزّوايا التّي تعرضت لهذه المعاملة، القادرية بورقلة ممثلة في شيخها محمد بن إبراهيم الحسني، والطريقة العلاوية بمستغانم، وكذلك زاوية الشيخ باش تارزي بقسنطينة، وهي من زّوايا الطريقة الرحمانية المعروفة بشرق البلاد، تعرضت هذه الزّاوية لتأميم نشاطاتها، وتوقيف التعليم بها .

وزاوية الهامل القاسمية، حيث تم هدم جزء منها، والطريقة التيجانية بعين ماضي، حيث جمّدت نشاطاتها، ومثلها مثل بقية الطرق الأخرى وتأميم ممتلكاتها.

همشت الطرق الصوفية في الجزائر بعد الاستقلال، نتيجة معارضتها للخيار الاشتراكي، فاتهمتها السلطة آنذاك بالليبرالية، فكانت بداية القطيعة بين الزّوايا والسلطة السياسية في البلاد، حيث تشير بعض الأبحاث، في هذا الصدد، إلى أنّ السلطة السياسية في تلك الفترة، عملت على مصادرة أملاك الزّوايا والطرق الصوفية ، بل تم هدم بعضها، كما تم تغييب البعد الصوفي للهوية الجزائرية، تراث الطرق الصوفية من برامج التعليم ، ومؤسسات الإعلام والتنشئة الاجتماعية، بالإضافة إلى تشويه صورة التصوّف في البرامج والأبحاث الجامعية، ومنعت الدولة نشاط الطرق الصوفية، حيث يشير الأستاذ عمر بن عيشة، إلى أنّ النظام الجزائري بعد الاستقلال تبنى نفس النمط الفرنسي للزّوايا وبأسلوب وبمحتوى مغاير، حتّى ظلّت الزّوايا محل تجاذبات، وإن كان شيوخ الطرق و الزّوايا يرفضون الارتباط المباشر بالسلطة السياسية .

عرفت الطرق الصوفية و الزّوايا في عهد الرئيس بن جديد ، نوعا من الحرية وتنفست الصعداء، و تمتعت بنوع من الاستقلالية والحرية في تسيير شؤونها، وبدأت معها الحياة والحركة تدب في كثير من شيوخها، وأقامت السلطة آنذاك علاقات جيدة مع كثير من شيوخ الزّوايا ، مثل زاوية بلحول بغليزان، وزاوية الشيخ بلكبير بأدرار، وزاوية الهامل ببوسعادة ، ويرجع ذلك التقارب في رأي الباحثين إلى جملة من العوامل منها : طبيعة الرئيس الشاذلي المسالمة ومحبته للخير والسلام، وإلى الدور الكبير الذي قام به محيطه العائلي والرئاسي في إعادة العلاقة بين الزّوايا وبين المؤسسة الرئاسية.

والعامل الثالث تغير المناخ العام الوطني والعالمي، الحرب الباردة، المعسكر الشرقي، وإن فسّر بعضهم ذلك التقارب بين الصوفية والسلطة، ببداية التفكير في ضرب الحركة الإسلامية والإسلام الحركي ، الذي بدأ يتنامى ، مثل حركة مصطفى بويعلي، وترك مساحات أكبر لنشاط الطرق الصوفية، والعودة إلى الإسلام الصوفي المحافظ.

بعد التسعينات تم رد الإعتبار للزّوايا ورفع الحظر السياسي على نشاطاتها، فظهرت الجمعية الوطنية للزّوايا في 1991–1992، ليظهر بعد ذلك الإتحاد الوطني للزّوايا في 2003 ومع مجيء الرئيس بوتفليقة إلى السلطة ، ان فتح المجال أمامهم، حيث أصبحت لهم حرية العمل، في أطار القوانين السارية في البلد، وخلال العشرية الدموية، كان للطرق الصوفية في الجزائر دورا لا يمكن إنكاره، في الدعوة إلى وقف العنف وحقن دماء الجزائريين، حيث يؤكد

الصوفية على حرمة الاقتتال بين المسلمين، مهما كانت الأسباب والعناوين والشعارات المرفوعة لتبرير ذلك .

يراهن الكثير من الباحثين والعلماء حاليا ، على قدرة الحركة الصوفية وخطابها في التعبير عن الشكل المستقبلي للإسلام والمسلمين، أكثر من ذلك يرى الكثير وفق رؤية نقدية جديدة إمكانية توظيف الحركة الصوفية، وخطابها الديني و الإجتماعي والسياسي لفهم واقع المجتمعات العربية والإسلامية ، وتقديم الحلول العملية للكثير من المشاكل التي تواجه الفرد والمجتمع، بحيث ينطوي التصوف الإسلامي على حلول واقعية وعملية، لمختلف الأزمات السياسية والإقتصادية، والإجتماعية والثقافية والحضارية، التي تساعده على التصدي والإستجابة لمختلف التحديات المعاصرة، التي تواجه المجتمعات العربية والإسلامية، إما على المستوى الخارجي، وفي إدارة علاقات الصراع مع المحيط الدولي، بحيث يساهم التصوف بقيمه ومرجعيته الدينية والتاريخية في التواصل الحضاري ونبد العنف والتطر ف الديني، وتشجيع الحوار والتسامح والإحترام المتبادل بين الشعوب والديانات.

إنّ عودة الممارسة الصوفية بشكل قوي في السنوات الأخيرة في الجزائر، وخاصة على مستوى الخطاب السياسي، إلى نوع من الإعتراف السياسي بضرورة إعادة الإعتبار لحركة التصوف، خاصة مع صعود التيار الذي يرى المستقبل السياسي والاجتماعي حتما للصوفية، وخطابها الديني والسياسي، بحيث يمكن تفسير الإنتشار الواسع للممارسة الصوفية في شكلها العملي والشعبوي والذي تمثله الزّوايا الطرقية ، كبنيات مؤسساتية، على أنه اكتساح للمجال الإجتماعي الذي احتكرته وهيمنت عليه الحركة السلفية ردحا من الزّمن، بعد أن أثبتت فشلها في إشباع الطموح الإجتماعي، وفقد الكثير من مواقع ها الإستراتجية محليا ودوليا ، إضافة إلى ما تمتاز به ال حركة من م رونة في خطابها ، وليونة وتسامح في تعاملها مع مختلف فئات المجتمع، إضافة إلى أنّ الزاوية كمؤسسة، تع تبر أداة وقناة لتمرير الخطاب الإيديولوجي، وتحقيق الولاء السياسي وتعزيز القناعات الفردية والجماعية، ومن منطلق آخر، فإنّ الزاوية باعتبارها مؤسسة دينية اجتماعية، تمثل ذلك الحليف الاستراتيجي والمتميّز للسلطة السياسية، قصد حل مجموعة من الإشكاليات ، التّي لا تزا ل عالقة على مختلف الأصعدة في المجتمع الجزائري، فالنظام السياسي يضع نصب عينيه تنمية سياسية واقتصادية واجتماعية للخروج من الأزمة التي تعيشها الجزائر بشكل عام، والزاوية في هذا تحقق له أهداف ، فأمن البلاد مضمون بانتشار الفكر الصوفي الأخلاقي السني، لأنّه ينبذ ال تطرف والعنف ويتميز بخاصية الحرص

على ثقافة السلم والتسامح، والمصالحة وبتركيز الزاوية على أخلاق التكافل والتضامن والتعاون والوحدة، ونبذ الخلاف والشقاق قد تؤدي إلى تمكين النظام السياسي، من تحقيق الاستقرار والشروع في تمرير مشاريعه المختلفة ، وتحقيق تنمية اجتماعية واقتصادية شاملة ومستدامة .

يقول : " **إريك جيو فروي** " ، المختص في الصوفية، أنّ المستقبل في العالم العربي سيكون حتما للتيار الصوفي ، كما أنّ الصوفية قد مارسوا السياسة في أحيان كثيرة كما مارسوا أدوارا ثقافية واجتماعية، ثم إنّنا يمكن أن نلاحظ أن هناك مدا جد يدا من الأجيال الجديدة للصوفية يعي الأبعاد الاجتماعية [1] .

وفق هذا التحليل للواقع السياسي والاجتماعي لمسألة التصوف ، والطرق الصوفية في الجزائر ، وفي خضم عودة الظاهرة الدينية عموماً ، والظاهرة الصوفية خصوصاً لتشكل محوراً في النقاش الفكري المعاصر، داخ ل المجتمعات العربية الإسلامية عموما، والمجتمع الجزائري خصوصا، يكمن في ضرورة إعادة إحياء الحركة الصوفية، ضمن المشاريع الفكرية الحديثة ، التي تدعوا لإعادة إحياء وقراءة التراث العربي والإسلامي ، خاصة مع عودة الاتجاه الصوفي إلى الساحة وبالتوازي مع فشل الحركات السلفية، في قيادة المجتمعات الإسلامية.

لقد لعبت الحركة الصوفية في الجزائر، أدوراً رائدة في التمكين للدين الإسلامي وتثبيت الهوية العربية الإسلامية للمجتمع الجزائري، كما لعبت دوراً في التربية والتعليم، وخلق الاستقرار، ونبذ العنف والتطرف الديني، وتكريس ثقافة العيش المشترك، واستطاعت أن تقف سداً منيعاً ، أمام محاولات التغريب، بموقفها من الاستعمار وتبنيها للجهاد ، لطرد المستعمر الفرنسي منذ ولوج أقدامه أرض الجزائر، عبر سلسلة المقاومات الشعبية المختلفة، على الرغم من انحراف بعضها وانغماسها في الطرقية والشعوذة والسحر والخرافات ، ولكن هذا لا يقلل من دورها السياسي والإجتماعي، والثقافي والتربوي، في تاريخ وحاضر المجتمع الجزائري.

يعتقد الكثير من الباحثين ، أنّ النقاش الفكري حول مسألة التصوف في الجزائر، وفي العالم العربي، ينطلق وفق ذلك الطرح الذي يرى الحل في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، التي تواجه مجتمعاتنا العربية والإسلامية، يكمن في ضرورة إعادة إحياء الحركة الصوفية ، حيث يرى الكثير من المختصين، أنّ إعادة إحياء التصوف الإسلامي، يمكّن من الإجابة على الكثير من أسئلة الراهن العربي المتسم بالتأزم في مجالات متعددة ، كما أ نّ الخطاب التجديدي للحركة الصوفية، يستطيع الاستجابة للتحديات المعاصرة داخليا وخارجيا،

---

(1) محمد حجاج ، الزوايا ، المجتمع والسلطة بالمغرب ، دراسة سوسيو أنتروبولوجية ، المغرب ، 2008 ، ص09.

فانطلاقا من تجارب الصوفية في تاريخ العالم العربي عموما ، وتاريخ الجزائر خصوصا، يستطيع الفكر الصوفي حل المشاكل الداخلية المرتبطة بالفقر والأمية، وتحقيق الوحدة والأمن والحد من التطرف الديني، والمساهمة في تحقيق الاستقرار والتنمية الشاملة والتقريب بين المذاهب الإسلامية سنية وشيعة، إضافة إلى قدرته على إدارة الصراع مع القوى الدولية الأخرى، سياسيا واقتصاديا وثقافيا، وفق مبدأ الحوار والإحترام المتبادل بين الشعوب والأديان.

أفرزت التغيرات السياسية والإجتماعية التي ميّزت المجتمع الجزائري، في السنوات الأخيرة ، إعادة بعث نشاط الطرق الصوفية، بعدما غيّبت لفترات تاريخية بسبب عوامل كان أهمها ، الجانب السياسي أساسا.

تعتبر التغيرات السياسية (السلطة) ، في الجزائر وخاصة بعد الألفيات (سنة 2000 وما بعدها)عامل مهم وحيوي ومساهم بشكل كبير وفعّال، في إعطاء مساحة أكبر للخطاب الصوفي في المجال الدعوي واستقطاب أفراد المجتمع.

استثمرت السلطة السياسية في الجزائر، مكانة الطرق الصوفية في المجال الديني والإجتماعي للفرد الجزائري ، محاولة إدماجها ضمن خطابها العا م ، بهدف تحقيق المشروع التنموي والاستقرار الأمني والوحدة المذهبية، وخاصة مع صعود الرئيس بوتفليقة إلى الحكم ، الذي أعطى لهذه الطرق الصوفية مكانة متميزة، من خلال الدعم المادي والإهتمام بمؤسساتها والمتمثلة في الزّوايا وشيوخها وإنتاجها الديني والفقهي .

يتميّز خطاب الطرق الصوفية بالاعتدال واللّيونة، والتسامح والتعامل مع الآخر وفق مرجعية الاختلاف المحمود، الذّي لا يرفض فكر واجتهاد ومذاهب الفرق، شريطة عدم الخروج عن منطلقات الشرع وضوابطه.

ومن هذا المنطلق ، الذّي يميّز الفكر الصوفي، ومع صعود – وخاصة في السنوات الأخيرة – ما سمي بتيار الصحوة الإسلامية في الجزائر، وما أنجر عنه من نتائج، والذّي اعتمد عليه في الغالب من أجل تأسيس دولة الإسلام والشريعة، وهو وجود تيار إسلامي انتهج أسلوب العنف ومنهج التكفير ورفض تدين الآخر، جاعلا من نفسه نموذجا منفردا وواحداً في فهم وتطبيق الإسلام. وفي ظل هذه التغيرات، التّي أثرت على الفرد الجزائري، في منظومته المعرفية للدين، تنامى المد الصوفي وأصبح له نشاطا وفاعلية على الساحة الإجتماعية، متخذا ومنتهجا عدة أساليب، مبرزا من خلالها عن ثرائه، ومواقفه وتوجهاته من القضايا الراهنة للمجتمع الجزائري، بسلسلة من الملتقيات الوطنية والدولية، وبإعادة بعث الزّوايا الموجودة على مستوى

القطر، وبتقليد أبناء الطرق الصوفية مناصب في الدولة، وبإشراكهم في العمل السياسي ، والدعوي . وتأطيرهم القضايا الدينية ، وخاصة في مسألة الفتوى والشرع.

ظهر المد السلفي في الجزائر بع د انتفاضة أحداث 1988 ، وإن كان له جذور، تعود إلى سنوات السبعينات، ولما لا إلى فترة تأسيس جمعية العلماء المسلمين خلال المرحلة الاستعمارية.

تنبهت السلطة السياسية في الجزائر، بعد مرحلة التعددية الحزبية وظهور الأحزاب الإسلامية بعد 1988، وما أحدثته من صراع مذهبـي فكري بين أفراد الشعب وشرائحه، وصل إلى حد العنف الدموي واللجوء إلى القوة ولغة السلاح لتطبيق الشريعة . إلى أهمّية ودور الحركة الصوفية، في احتواء الفتنة والقضاء على الفكر السلفي، لما لها من قدرة تأثيرية على أفراد المجتمع .

اهتمّت السلطة السياسية في الجزائر، بمؤسسات الزّوايا ومشائخ الطرق الصوفية، اهتماماً بالغاً، بعدما كانت في سنوات الستينات والسبعينات مهمشة وضيّق الخناق عليها وعودة هذا الاهتمام له دوافعه وأسبابه، تجعلنا نقف عليه، محاولين فهم واستقراء الواقع الجزائري وأثره في الرجوع إلى الإهتمام بالطرق الصوفيـة والزّوايا، من طرف السلطة السياسية خلال السنوات الأخيرة ؟

تغيّر هرم السلطة السياسية في الجزائر، يعتبر أحد العوامل الأساسية، والمساهمة في إعادة المكانة والسلطة للخطاب الطرقي الصوفي المؤسساتي [1]، ومن خلال تتبع آراء المهتمين بالحركات الصوفية في الجزائر، يرج عون سبب الإحياء والنهوض بالتصوف إلى شخصية الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، وميله وحبه للتيار الصوفي سواء من خلال محيطه العائلي ، ولقرابته لبعض مشايخ الطرق الصوفية.

فهذا التجاذب بين السلطة والمتصوفة، هو استثمار سياسي واجتماعي وثقافي وحتى ديني للمؤسسة الصوفية، وتمكينها من تحقيق الوحدة المذهبية السنية المالكية للمجتمع الجزائري وبالمقابل مواجهة الفكر السلفي الوهابي الذي أصبح لديه روافد مرجعية، وأهداف سياسية، تهدد الوحدة والمرجعية الدينية في الجزائر المعاصرة.

ومن العوامل المساهمة أيضا في تمكين الخطاب الصوفي في الجزائر، من بسط نفوذه وسلطته ، طبيعته الوسطية، وليونة فكره وتسامحه، وقبوله للآخر . فهو لا يدعو إلى مفهوم من

---

(1) نقصد بذلك، الطرق الصوفية التي لها زوايا نشيطة عبر التراب الوطني

المفاهيم التي تبنتها بعض التيارات الإسلامية المتعصبة، كالهجرة والتكفير، والجهاد (محاربة الدولة ونظامها)، بل يدعو إلى مسايرة النظام السياسي، وطاعته والولاء له، وعدم محاربته وعصيانه.

ينتهج الفكر الصوفي ومؤسساته، أسلوب التربية والتعليم الروحي والذوقي والشرعي، وهو يرفض الممارسة السياسية، ملتزماً الممارسة الإصلاحية الدينية . الموجهة أساسا إلى عامة النّاس. ويحاول النظام السياسي إقحام الصوفية، بطريقة مباشرة وغير مبا شرة في لعبة السياسة، من خلال التقرب منهم والحصول على البركة والمساندة والتأييد، باعتبارهم محل قبول وصلاح وعرفان.

اكتسب مشائخ الطرق الصوفية والزّوايا، تقديساً واحتراماً ومهابة، جعلتهم محل إجلال وإكبار، من طرف المجتمع وتنظيماته ومؤسساته، هذه المكانة الرمزية، التي احتلتها المؤسسة الصوفية، ضمن البنية الإجتماعية، منحتها إطاراً سلطويا تأثيرياً، تمارسه على العامة من النّاس وحتّى النخبة، فتصبح محل استشارة وقائدة رأي، وصانعة قرار، وتوجيه سياسات للدول والحكومات.

ساهمت الطرق الصوفية في الجزائر في تشكيل النمط السياسي، وتوجيه الخطاب الديني العام وضبطه وفق مرجعية مذهبية واحدة، وإن كانت للسلطة السياسية مشاركة إيديولوجية غذتها من خلال العمل الصوفي المؤسساتي، الذي فتحت له مجال الحرّية والنشاط الحركي، مستغلة الإعلام، والنخب الفكرية والعلمية له، في تسويق موروثه التاريخي و الوط ني أيام الإستعمار وقبله، وكيف كان هو المشكل الإطار العام للحياة الدينية، للمجتمع الجزائري خاصة في العهد العثماني وما قبله، إلاّ أنّنا ومن خلال الحراك الإجتماعي والسياسي، الذّي بدأت تشهده الجزائر بعد سنوات الالفينات، هذا الحراك أفرز على الساحة، اتجاهات فكري ة ودينية وإيديولوجية متصارعة فيما بينها، هذا الصراع حسب المتتبعين والدارسين لأوضاع الجزائر المعاصرة، لم تسلم منه الطرق الصوفية، واتهمت بتسييس التصوف ومؤسساته المتمثلة في الزّوايا، لأنها أصبحت في النهاية خادمة للنظام السياسي، وإن كان هذا الحكم يحتاج إلى دراسة وتحليل وعلمية موضوعية.

خاتمــة البــحث

تناولت في هذه الدّراسة الأكاديمية ، موضوع سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر، ومن خلاله درست أدوار التنظيمات الصوفية الطرقية في المقاومات الشعبية المسلحة، التّي بدأت مع مقاومة الأمير عبد القادر سنة 1832م . وانتهت سنة 1916م تقريبا . وكذلك وقفت على أدوارها بعد 1920م إلى 1954م ، وانطلقت من إشكالية وهي هل للطرق الصوفية في الجزائر دور في قيادة وتأطير المقاومات الشعبية، التي ظهرت وثارت ضد الاستعمار الفرنسي؟ وخاصة مع ظهور تيارات الحركة الوطنية؟ ولقد قدمت فرضيات لهذه الإشكالية :

كانت محتوى الفرضيات الأولى : هو أنّ للطرق الصوفية دور كبير خلال المقاومات الشعبية، ظهر خلال قيادتها وتأطيرها لهذه الثورات .

والفرضية الثانية : تحول خطاب الطرق الصوفية مع بداية القرن العشرين، مع تغير الواقع الإجتماعي للمجتمع الجزائري، وكان لهذا الخطاب، حضور ومقاومة ثقافية وسياسية ضد الإستعمار الفرنسي.

ومن خلال خطة البحث وأدواته المنهجية التي تتبعت من خلالها، مسيرة المقاومات الشعبية، التي ظهرت في الجزائر لمقاومة الظاهرة الاستعمارية، بعد سنة 1830، جعلتني أتوقف عند الكثير من الحقائق التاريخية . حول أدوار التنظيمات الصوفية الطرقية في قيادة وتنظيم وتأطير جميع المقاومات الشعبية التي ظهرت بعد 1832 م، لمقاومة الاستعمار الفرنسي ومنه استنتجت أنّ :

جميع المقاومات الشعبية أطرتها وقادتها ونظمتها الطرق الصوفية، من خلال زعمائها الروحيين، من الأمير عبد القادر، إلى مقا ومة الشيخ بوعمامة إلى مقاومة الأوراس سنة 1916م، رغم الأساليب الاستعمارية التي حاولت تدبين واحتواء بعض الطرق الصوفية وقيادتها الزمنية، والتي حققت بعض أهدافها، من خلال النجاح في كسب ود بعض التنظيمات الصوفية التي أصبحت تعمل لصالحها، وهذا حكم شاذ لا يمكن أن نق يس عليه. ولقد لعبت القيادات الزمنية الروحية، بحكم مكانتها بين قبائلها ، الدور البالغ في إثارة الحماس الديني الجهادي، أمثال الشيخ الحداد، والأمير عبد القادر، والشيخ بوعمامة، بوبغلة، وفاطمة انسومر ...إلخ .

ونقطة أخرى يمكن الوقوف عندها، وهي مسألة القيادة ال زمنية الروحية، ومكانتها في نجاح واستمرار المقاومات الشعبية المسلحة، ومن خلال هذا العمل والذي اهتم بالتنظيمات الصوفية الطرقية وعلاقتها بالمقاومات الشعبية المسلحة التي ظهرت، لمقاومة الإستعمار

الفرنسي، فعند تتبع كل مقاومة شعبية ظهرت، إلاّ وتجد قيادتها الزمنية، زعيم صوفي ينتمي إلى طريقة صوفية معينة.

أثرت الزعامة الروحية بشكل كبير في كسب تأييد الأنصار والأتباع، فكانت لها سلطة مستمدة من خطابها التنويري الكرامي، المناقبي ، فالتف حولها الأتباع، والمجاهدون، فكونت جيوشا ، خاضت بهم معارك عديدة، مع قوات الإستعمار .

نقصد هنا بالزعامة الروحية، وهي المشيخة الصوفية التّي مثلت الطرق الصوفية في فتراتها، والتي قادت ونظمت الثورات الشعبية، كأمثال الأمير عبد القادر والشيخ بوعمامة...

تراجعت أدوار التنظيمات الصوفية، بعد فشل كل المقاومات الشعبية، بسبب عوامل عديدة، ولقد كانت للسياسات الاستعمارية الفرنسية ، دور كبير في تفتيت وإضعاف وتقسيم الطرق الصوفية، إلى فروع متصارعة فيما بينها.

ومع بداية القرن العشرين، تغيرت أساليب مقاومة الاستعمار الفرنسي، فظهرت المقاومة السياسية والثقافية، مع ظهور الحركة الوطنية بمختلف تياراتها، ورغم ما كتب وقيل عن الطرق الصوفية، في هذه الفترة (بعد 1920) ، من خلال وصفها بالتدجين والعمالة مع الاستعمار ، وسقوطها في ممارسة الشعوذة والانحراف العقائدي وتخدير العقول ... إلاّ أنّها أدّت أدواراً طلائعية في مجال تعليم العربية، ومبادئ الدّين، وهذا بشهادة المؤرخين الجزائريين ، أمثال توفيق المدني، أبو القاسم سعد الله، ولقد جددت الطرق الصوفية، خطابها مع بداية القرن العشرين، واستعملت وسائل عصرية تعبّر من خلالها، عن مواقفها وأفكارها.

تناولت في هذه الدّراسة، الطريقة العلوية كنموذج عصري، انفردت بمسايرة متغيرات واقعها وظروفها ، معتمدة وسائل جديدة ، في مقاومة الاستعمار الفرنسي.

اعتمدت الطريقة العلوية بزعامة مؤسسها الشيخ مصطفى العلوي المستغانمي، الصحافة المكتوبة، والنوادي والجمعيات، والزّوايا، وكانت لها مطبعة، استعملتها في ا نتاج الكتب الفكرية والدينية والصوفية.

اهتمت الطريقة العلوية، بقضايا العصر، وكانت لها مواقفها وآرائها، واضحة وجليّة على صفحات الجرائد والكتب، والمقالات، والتجمعات، ويعكس هذا، المنتوج الفكري والصوفي، الذي خلفته الطريقة.

تصارعت الأفكار والرؤى، في بداية القرن العشرين، بين تيارات الحركة الوطنية حول إفرازات السياسات الاستعم ارية على الشعب الجزائري، وكان الصراع في أشده بين جمعية العلماء المسلمين، والطرق الصوفية في الجزائر، بسبب اختلافات فكرية ومذهبية ودينية.

استمر دور الطرق الصوفية في الجزائر، في الإشعاع والعطاء، من خلال العمل التعليمي المنتهج في الزّوايا، عبر التراب الوطني، و هذا جهد لا يمكن إنكاره، بل يجب تثمينه وذكره والإقرار به ، لأنّه يعتبر عامل جوهري في الحفاظ على الهوية والموروث الثقافي للأمة الجزائرية. وهو مقاومة ثقافية، دينية، لكلّ المشاريع الاستعمارية، التي حاولت طمس وتشويه وانسلاخ الفرد عن لغته، ودينه، وهويته، وموروثه، العريق الضارب في التاريخ.

وخلاصة القول في نهاية هذا العمل ، هو أنّ لولا الطرق الصوفية في الجزائر، لما عرف الشعب الثورات والانتفاضات التّي عمّت جميع ربوع الوطن، واستمرت هذه الطرق الصوفية في لعب الأدوار التاريخية، رغم ما كتب عن بعض مراحلها ، الذي يحتاج إلى دراسة وتعمق، ولقد كان لها دور أثناء الثورة التحريرية الكبرى، وبعد الاستقلال, لأن في النهاية، تعتبر ذاكرة الأمة ومرجع من مراجعها التاريخية والثقافية ، الذي لا يمكن نسيانه والاستغناء عنه.

بيبليوغـرافيا البـحث

أولا: المصادر

ثانيا: المراجع

1 - باللغة العربية

1 - 1 (الكتب)

1 - 2 (معاجم وقواميس)

1 - 3 دوريات

1 - 4 أعمال ملتقيات

1 - 5 جرائد

2 – كتب باللغة الأجنبية

<u>بيبلوغـــرافيا البحـــث</u>

<u>أولا: المصادر</u>

1- ابن تيمية الرائي، **جامع الرسائل**،تحقيق محمد رشاد سالم،مطبعة المدني،القاهرة،1969م

2- ابن عربي ، **الفتوحات المكيّة** ،دار صادر،بيروت،بدون تاريخ.

3- ابن ميمون محمد الجزائري ، **التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية** ، تحقيق وتعليق بن محمد الكريم محمد ، الجزائر ، ط1 ، 1972.

4- ابن ميمون محمد الجزائري ، **التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية** ، تحقيق وتعليق، بن محمد الكريم محمد ، الجزائر ، ط1 ، 1972

5- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، **الكليات** ، تحقيق عدنان ، درويش ومحمد المصري ، دمشق، 1992 .

6- أبو الحسن الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق إسعاد قنديل، مراجعة يحيى الخشاب، ج2، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1975.

7- أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي ، **السر في أنفاس الصوفية، تحقيق عبد الباري محمد داود** ، مراجعة جودة محمد أبو اليزيد المصري ، دار جوامع الكلم ، القاهرة ، 2003

8- أبو القاسم القشيري : **الرسالة القشيرية في التصوف** ، المطبعة الحجرية، 1957

9- أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، انتشارات بيدار ،طهران، طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، القاهرة، 1931

10- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري ، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التآويل** ، دار الفكر، بيروت، ج 04

11- أبو المغيث الحسين بن المنصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق ودراسة وتفسير كامل مصطفى الشيبي، منشورات أسمار، باريس، 2005

12- أبو النصر عبدالله **السراج، اللمع**، حققه وقدم له وأخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مكتبة المثنى، بغداد، 1960

-13 أبو بكر محمد بن الحسين الأجري ، كتاب الشهر : أخلا ق العلماء ، تقديم وتحقيق عبد المعز الجزار ، الجزء الثاني، بدون تاريخ

-14 أبو حامد الغزالي : **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، مطبعة الحلبي وأولاده بمصر، 1345 هـ

-15 أبو عبد الرحمن بن الحسين السلمي ، **منهاج العارفين ،القاهرة ،بط،بت.**

-16 أبو عبد الله محمد المعروف بابن عربي : **الفتوحات المكية**، المجلد الثاني، دار صادر، بدون تاريخ.

-17 أبوطالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، مكتبة دار التراث ،القاهرة، ج1.

-18 على بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** ، القاهرة،1889م

-19 عبد الحاكم بن الطيب بن بوعمامة، مخطوطة

-20 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **قاعدة جليلة في التسول والوسيلة**، راجعه السيد الجميلي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994

-21 تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد راشد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ج1.

-22 جعفر الصادق (الإمام) ، **كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن** ، تقديم علي زيغود ، دار البراق ، بيروت ، 2002 .

-23 الجيلاني ، **فتوح الغيب**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط3 ،1973

-24 الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي،القاهرة،ط2، 1956م

-25 ابن عربي ، رسائل ابن عربي،الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت،بدون تاريخ.

-26 رحلة القصادي وابن مريم ، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر، بط، بت.**

-27 سعيد بن أحمد بن إبراهيم، **الإنالة العلمية والرسالة العملية في طريقة الفقراء المتجردين من الصوفية** (مخطوط) الرباط، 1795

-28 السلمي، **بيان أحوال الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة،مكتبة الخانجي،ط3،القاهرة،1969

-29 السهروردي، **عوارف المعارف**، ج4، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، 1939

-30 صحيح البخاري ، الجزء السادس،الطباعة المنيرية، عالم الكتب، بيروت

-31 عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ط 3، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة، 1973

32- علي الفاسي، **الأنيس المطرب في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**،الرباط،1172

33- فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** ، دار الفكر ، بيروت ،ج 29 ، 1995.

34- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**،مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، 1980.

35- الكمشخاوي ، **جامع الأصول في الأولياء**،تحقيق أديب نصر الدين،مؤسسة الانتشار العربي،بيروت،1997م

36- محمد بن أحمد بن أبي الفضل الأنصاري،**النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب** (مخطوط) الرباط

37- الهجويري ، **كشف المحجوب**،تحقيق إسعاد قنديل، مراجعة يحيى الخشاب،المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،القاهرة،1975م

38- أبو القاسم بن عبد الجبار الفجيحي ، **الفريد في تقييد الشريد وتوطيد الوبيد** ، تحقيق وتقديم ، عبد الهادي التازي، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1983.

39- الكاشاني ، **اصطلاحات الصوفية** ،حققه وقدم له وعلق عليه عبد الخالق محمود،دار المعارف، القاهرة،1984م

40- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية ، **أعلام الموقعين عن رب العالمين** ، ج4 ، بيروت ، 1973 .

41- أبو عبد الرحمن بن الحسين السلمي، **مقدمة في التصوف**، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم، ناشرون للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، بيروت ، 1993.

42- أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي ، **تاج العارفين** الجنيد البغدادي : الأعمال الكامة ، تحقيق سعاد الحكيم ، دار الشروق، القاهرة ، 2004.

43- عضد الدين عبد الرحمان بن احمد الإيجي، **شرح المواقف**،قام بتصحيحه والتعليق عليه محمد بيطار، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1948،2

44- أبو القاسم محمد الحفناوي، **تعريف الخلف برجال السلف**، مؤسسة الرسالة (بيروت) المكتبة العتيقة،ط1،ج2، 1982.

45- الشيبي ، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار المعارف ،القاهرة، ط2، بدون تاريخ.

46- عبد الرحمن ابن خلدون،**المقدمة**،الدار التونسية للنشر،ج2، 1984.

47- علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، ترجمة وتحقيق محمد الفاضلي، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 2003

48- عبد الرحمن الأبجي، **شرح المواقف**، ط2، دار إحياء الكتب العربية، 1948.

49- مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دراسة و تحقيق على يسري، دار الفكر، بيروت ، ج 10

50- نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي : **تنبيه الغافلين بأحاديث سيد المرسلين**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1988.

51- يحيى بن معاذ الرازي ، **جواهر التصوف** ، جمع و تبويب و شرح و تعليق سعيد هارون كاثور ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 2002 .

52- أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين السلمي ، **طبقات الصوفية** ، تحقيق نور الدين شريبة ، ط3 ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1969 .

53- عبد القادر المشرقي، **الجزائر بهجة الناظر في أخبار الداخلين تحت ولاية الاسبانيين**، تحقيق، محمد بن عبد الكريم، دار مكتبة الحياة، بيروت .

54- محمد الهاشمي بن بكار،**كتاب مجموع النسب**،الجزائر 1961.

55- محمد بن أبي شنب ، **البستان** ، المطبعة الثعالبية ، الجزائر ،1908 .

ثانـــــيا:المـــــراجع

1-باللغة العربية

1-1 الكتب

1- أبو العلا عفيفي ، **التأويل، العقلية والصوفية في الإسلام** : الإسلام الصراط المستقيم، بإشراف كينيث ومورفان ، محمود عبد الله يعقوب ، مراجعة نور الدين الواعظ ، مؤسسة فرانلكين للطباعة والنشر (بغداد، بيروت، نيويورك) ، 1961 .

2- أبو القاسم سعد الله ، **تاريخ الجزائر الثقافي**،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر ج1،ط2، 1985

3- أبو القاسم سعد الله ، **تاريخ الجزائر الثقافي**،دار الغرب الإسلامي،ج1،ط1، 1998.

4- أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، 1998.

5- أبو القاسم سعد الله،**الحركة الوطنية الجزائرية(1900، 1939)**، دار الآداب،بيروت،1969.

6- أبو القاسم سعد الله،**الحركة الوطنية** ،ج1،ط1،دار المغرب الإسلامي ، بيروت 1992.

7- أبو القاسم سعد الله،**محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث**،ط3،الشركة الوطنية للنشر،الجزائر،1982.

8- أبو القاسم سعد الله، **أفكار جامحة**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
9- أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، الجزء الثاني، الجزائر، 1983.
10- أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**،دار الغرب الإسلامي،ط1،ج4، 1998.
11- أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، دار الغرب الإسلامي،ط1،ج7،2000
12- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت، 1973.
13- أبو بكر أحمد بن علي البغدادي ، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** ، دمشق ، ج1 ، 1945 .
14- أبو بكر محمد بن الوليد، **كتاب الحوادث والبدع**، تونس، 1951.
15- أبو مروان بن حيان القرطبي، **المقتبس في أخبار بلد الأندلس**، بيروت، 1965، ج5.
16- أحمد الجزار ، **فخر الدين الرازي و التصوف** ، ط2 ، منشأ المعارف ، الإسكندرية ، 2000.
17- أحمد الجزار، **الولاية بين الجيلاني وابن تيمية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.
18- أحمد بن محمد بن عياد المحلي : **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، مطبعة الفجر الجديد، 1996.
19- أحمد توفيق عياد : **التصوف الإسلامي**، المطبعة الفنية الحديثة، 1970.
20- أحمد حمدي : **جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري** ، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2001.
21- إدوارد دو نوفو ، **الإخوان، دراسة إثنولوجية حول الجماعات الدينية عند مسلمي الجزائر**،ترجمة وتحقيق كمال فيلالي،دار الهدى،الجزائر،2003.
22- أرسطو طاليس ، **السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد** ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1947 .
23- إسماعيل العربي،**الدراسات العربية في الجزائر**،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1986.
24- أسين بلاتيوس : **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979.
25- ألفرد بل ، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي ، بيروت.
26- أمنة بلعلى ، **تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة** ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، منشورات الإختلاف، الجزائر ،ط1 .
27- آمنة بلعلى، **الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين** ، دراسة ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001 .

28- الأميرة بديعة السني الجزائري، «**وما بدلوا تبديلاً**"، تفاصيل دقيقة عن جهاد الأمير ودولته، توزيع دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م.
29- أندري جوليان وآخرون، **الجزائر ما بين الماضي والحاضر**،دار القصبة للنشر، الجزائر، بط، بت.
30- إسماعيل العربي ، **الدراسات العربية في الجزائر**،**المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1986م**
31- طالب عبد الرحمن ،**الشيخ سيد أحمد التيجاني و منهجيته في التأويل**، الفتوى والتربية، دار الغرب، 2002.
32- عبد الحاكم بن الطيب بن بوعمامة، مخطوطة ، ملكية شخصية لأحد أحفاد الشيخ بوعمامة.
33- حماني أحمد، **صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس**،ج1، دار البعث، قسنطينة،1984.
34- بسام العسلي، **محمد المقراني وثورة 1871**، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،ط3، 1990،ص184.
35- بسام حجار، **نقد العقل السياسي**، دار الفكر العربي المعاصر، 1984 .
36- بيير بور ديو ، **الرمز والسلطة** ، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، 1986 .
37- جاك مارتان ، **الفرد والدولة**، ترجمة عبد الله أمين ، مراجعة صالح الشماع، مكتبة الحياة، بيروت، 1962.
38- جمال قنان ، **قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر** ،منشورات المجاهد ،الجزائر،1999.
39- جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافية الصوفية، **التصوف والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي**،مستغانم 2001.
40- جوستاف فون جرونباوم ، **حضارة الإسلام** ، ترجمة عبد العزيز توفيق ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1997 .
41- حاج صادق محمد ، **مليانة وولها سيدي أحمد بن يوسف** ، مطبعة الجزائر ، الجزائر ، 1989.
42- حسن حنفي، **حكمة الإشراق والفينومولوجيا**، ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهروردي، إشراف إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1974
43- حسين صبحي،**التنافس الاستعماري الأوروبي بالمغرب**، 1884-1904، دار المعارف المصرية، مصر،1965.

-44 حميد بن خميسي، **نشأة التصوف الفلسفي في المغرب الإسلامي الوسيط**، دار الثقافة العربية الجزائر، 2007.

-45 خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2004.

-46 خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد و المرجعية في الخطاب الإسلامي**، ترجمة محمد صقر وليد، تقديم أنور إيمان، الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، 2004

-47 كاسبر ، **اتجاهات غربية في دراسة التصوف** ، ترجمة محمد عبد الله الشرقاوي ، القاهرة، 1993.

-48 روبرت شولز، **السيمياء و التأويل**، ترجمة سعيد الغانمي، المراسلة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1999.

-49 ريجيس دوبريه، **نقد العقل السياسي** ، ترجمة عفيف الدمشقي، دار الآداب ، بيروت، 1996.

-50 رينولد نيكلسون ، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة، أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، 1947 .

-51 الزايد ، **الفلسفة وماهية السلطة**، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت،1989م

-52 زكي مبارك: **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، 1954.

-53 الزاوي بعورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000 .

-54 سالم يفوت، **سلطة المعرفة**، دار الأمان، الرباط ، 2005 .

-55 سعد الله، **شاعر الجزائر محمد العيد آل خليفة**، الدار العربية للكتاب، و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1989.

-56 سعيد وني، **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر** ، (العهد العثماني) ، الجزائر ، 1984 .

-57 سعيد يقطين ، **تحليل الخطاب الروائي**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

-58 سميح عاطف الزين،**الصوفية في نظر الإسلام** ،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط2، 1985.

-59 سنبسر برمنجهام ،**الفرق الصوفية في الإسلام** ،ترجمة عبد القادر البحراني ،دار العربية للنهضة ،بيروت ،1997.

-60 شحاتة نظام ، **الدين الشعبي في مصر** : نقد العقل المتحايل ، غرامتان للنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، 1995 .

-61 شمس الدين الفاسي ، **حقيقة التصوف** ، دار مايو الوطنية للنشر ، القاهرة .

-62 شوقي ضيف، **عصر الدول والإمارات (الجزائر ، المغرب الأقصى ، موريتانيا ،السودان)** دار المعارف ، القاهرة .

63- صبحي حسان ،**النظام التربوي الاستعماري في الجزائر** ، رياض العلوم للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، الجزائر ،ط1 ،2005م.
64- صلاح فضل، **الأساليب الشعرية المعاصرة** ، دار الآداب، القاهرة، 1995.
65- صلاح مؤيد العقبى، **الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)**، دار البراق –لبنان ، 2002.
66- عامر النجار، **الطرق الصوفية في مصر**، دار المعارف، مصر، ط3، 1986.
67- عبد الحليم محمود ، **الحارث المحاسبي** ، أستاذ السائرين ، دار المعارف ، القاهرة، 1992.
68- عبد الحميد زوزو : **ثورة بوعمامة 1881 – 1908** ، **ش ، و، ن ، ت** ، الجزائر ، 1981.
69- عبد الحميد زوزو، **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصرة**، مؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1984
70- عبد الرحمان حجازي، **الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي**، دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005.
71- عبد الرحمن الجيلالي ، **تاريخ الجزائر العام** ، ج4 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، 1982 .
72- عبد الرحمن بدوي ، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني الهجري** ، ط2 ، وكالة المطبوعات ، الكويت، 1978 .
73- عبد الرحمن بدوي، "أبو يزيد البسطامي"، **شطحات الصوفية**، دراسات إسلامية، وكالة مطبوعات الكويت، 1979.
74- عبد الرحمن بن العقون، التاريخ القومي والسياسي للجزائر،ج2،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر.
75- عبد السلام نور الدين، **الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي**، قراءة في نصوص الحلاج والغزالي، ط2، دار كنعان، دمشق، 2004،
76- عبد العزيز العيادي، ميشيل فوكو : **المعرفة والسلطة** ،المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1994.
77- عبد القادر جغلول : **الاستعمار والصراعات الثقافية بالجزائر**، ترجمة سليم قسطون، دار الحداثة، بيروت، 1980.
78- عبد القادر خليفي، **الطريقة الشيخية**، دار الأديب للنشر والتوزيع،وهران، 2006.
79- عبد القادر قيدوح، **الرؤيا والتأويل** ، دار الوصال ، الجزائر ، 1994 .
80- عبد الله بن عتو : **مظاهر الاتساق في الخطاب الصوفي**، المطبعة الأمنية، الرباط.

81- عفت الشرقاوي ، **فيما وراء الميتافيزيقيا: بين الطاوية والمتصوفة** ، أعدها وأشرف عليها عادل سليمان جمال ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، 2002.

82- علي حرب ، **التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقيق ؟** : بحث في عقلانية الجنيد .

83- علي زيعور ، **التحليل النفسي للذات العربية**، دار الطليعة، بيروت،1982.

84- عمر أوكان ، **النص والسلطة** ، ط2 ، إفريقيا الشرق للنشر والتوزيع ، الرباط ، 1994 .

85- عمر كواش ، **أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله** ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2002 .

86- فاروق إسماعيل، **الأنثروبولوجية الثقافية**،دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية،1984.

87- فاروق مثنى، **الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط**، ترجمة سيف الدين القصري، دار الساقي، لندن 2005

88- فرانز فانون، **معذبو الأرض** ، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي ، ط5 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1984.

89- خوجة حمدان بن عثمان، **المرآة** ، تعريب وتعليق ، محمد العربي ، تونس ،1982.

90- فيلالي مختار الطاهر، **نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها في الجزائر خلال العهد العثماني**،دار الفن الغرافيكي للطباعة والنشر،باتنة،الجزائر.

91- لطفي عيسى ، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ** ، دار سيرابي للنشر ، تونس ،1993

92- محمد أبو زهرة ، **محاضرات في الوقف** ، مطبعة أحمد على معتمرة ، 1959.

93- محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة و تعليق هاشم صالح، دار السياقي، بيروت، ط2، 1992.

94- محمد الطاهر بن عاشور ، **التحرير والتنوير** ، ج27.

95- محمد الطيب ،**مظاهر المقاومة الجزائرية (1830-1954)**، منشورات وزارة المجاهدين ،ط3،الجزائر ،2000.

96- محمد أمين بلغيث ، **الشيخ بن عمر العدواني مؤرخ الطريقة الشاذلية** ، ط2 ، كتاب الغد للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2007.

97- محمد بن إسماعيل الصنعاني: **سبل السلام**، الجزء الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

98- محمد بن علي شعيب، **أم الحواضر في الماضي والحاضر، تاريخ قسنطينة**، مطبعة البعث،

قسنطينة، 1980 .
99- محمد بن منور المهيني ، **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد** ، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، 1969 .
100- محمد حجاج ، الزوايا ، المجتمع والسلطة بالمغرب ، دراسة سوسيو انثروبولوجية ، المغرب ، 2008.
101- محمد صبري الدالي، **الخطاب السياسي الصوفي في مصر**: قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة، 2004 .
102- محمد علي الكبسي ، ميشيل فوكو، **تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**، دار النبراس للنشر ، تونس، 1993.
103- محمد مولاي : **استمرارية مقاومة الشيخ بوعمامة، الجزائر، بط،بت.**
104- محمود إسماعيل، **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**، دار سينا للنشر، القاهرة، 1994.
105- محي الدين عزوز ، **التطور المذهبي بالمغرب، دراسة قصة " حي بن يقظان** "، الشركة التونسية للتوزيع ، تونس، 1986.
106- المختار الفجاري ، **تأصيل الخطاب في الثقافة العربية** ، الفكر العربي المعاصر ، العددان: 100 ، 101 ،(1993).
107- مصطفى عبد الرزاق، لويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دار المعارف: إبراهيم خو رشيد، عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، دار الشعب ، القاهرة، 1979.
108- هيثم الجنابي ، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين** ، دار الهدى للثقافة والنشر ، دمشق ، 2005 .
109- مهيجان الرويكي وسعد البازي، **دليل الناقد الأدبي**، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
110- ميخائيل باختين ، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة ، 1987.
111- ميشيل شود كيفتشن ، **الولاية** ، ترجمة أحمد الطيب ، المشروع القومي للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، مصر، 2000 .
112- ميشيل فوكو ،**المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسي**، ترجمة عبد اللطيف قطميش، الفكر العربي،بيروت، 1989.
113- ميشيل فوكو، **إدارة المعرفة**، ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي، الأعمال الكاملة

لميشيل فوكو، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
114- ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة** ، ترجمة سالم صفوت ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، 1986.
115- ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة وتحقيق محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1984.
116- نفيسة عابد ، **أصحاب الكرامات** ، المطبعة الفنية ، القاهرة ، 1987 .
117- نيكلسون ، **في التصوف الإسلامي والتاريخي**،ترجمة نور الدين شربية،مكتبة الخانجي،القاهرة،1951
118- هادي العلوي ، مدارات صوفية : **تراث المشاعية في الشرق** ، دار الهدى للثقافة والنشر ، دمشق ، 1997.
119- هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط 02 ، نيقوسيا قبرص، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999
120- هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**،ترجمت ميرفت ياقوت،مراجعة وتقديم ياسر قنصوة،المجلس الاعلى للثقافة،القاهرة،2005م
121- هيثم الجنابي ، **حكمة الروح الصوفي** ، دار الهدى للثقافة والنشر، دمشق ، 2001 .
122- يحي بوعزيز، **مع تاريخ الجزائر في الملتقيات الدولية** ،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، 1999.
123- يحي بوعزيز، **ثورة 1871** ، **(دور عائلتي المقراني والحداد)**،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر،1978.
124- يحي بوعزيز، **وصايا الشيخ الحداد ومذكرات ابنه سي عزيز**،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،1989.
125- يوسف زيدان ، **التراث الروحي في الحضارة العربية الإسلامية** ، المجتمع الثقافي ، أبو ظبي 1998.
126- يوسف زيدان ، **المتواليات : دراسات في التصوف** ، الدار المصرية اللبنانية ، بيروت ، 1998 .
127- يوسف سامي اليوسف، **مقدمة للنفري**، سلسلة التصوف الإسلامي، دار الينابيع، دمشق، 1997.
128- أبو بكر الطيب النقلاني ، **كتاب البيان عن القرن ، بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارجنات** ، نشره ريتشارد يوسف متكارثي ، **منشورات جامعة الحكمة في بغداد** ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، 1958 .
129- أحمد مريوش ، **الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني** ، منشورات المركز الوطني

للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر :1954، الجزائر ،2007.
130- عمار الهلال، **الطرق الصوفية ونشر الإسلام والثقافة العربية في غرب إفريقيا السمراء**، منشورات وزارة الثقافة والسياحة،الجزائر ،1988.
131- ماريس أيغرتو ،حقيقة الأمة الجزائرية ،منشورات سوسيال ،باريس ،2000.
132- المالك مرتاض، **أدب المقاومة الوطنية في الجزائر**، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954،الجزائر ،ج1، 2003.
133- محمد الطيب ،مظاهر المقاومة الجزائرية (1830–1954)،منشورات وزارة المجاهدين ،ط3،الجزائر ،2000.
134- **منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830–1954م) سلسلة المشاريع الوطنية للبحث**، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر1954م، المطبعة الرسمية، الجزائر.
135- يحي بوعزيز : **ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين** ، ج1 – ط2، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر.

1-2 – معاجم وقواميس

1- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1956، المجلد 7 .
2- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1956، المجلد 2 .
3- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاّتينية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت و دار الكتاب المصري، القاهرة،ج1، 1978 .
4- عبد المنعم الحقي ، **معجم مصطلحات الصوفية** ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1980 .
5- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، تحقيق فؤاد عبد الباقي، ج7.
6- محمد فؤاد عبد الباقي: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث ، القاهرة ، 2000

1-3 – دوريـــات

01- أبو القاسم سعد الله، **مجلة الثقافة الجزائرية**، عدد 51، 1979.
02- آلن غولد شيلغر ،(**نحو سيلياء الخطاب السلطوي**) ، ترجمة مصطفى كمال ، مجلة بيت الحكمة ،

الدار البيضاء ، العدد 5 ، 1987 .

-03 بوعلام بسايح،**(الثقافة الإفريقية طموحات ومتطلبات)**مجلة الثقافة،العدد 96، نوفمبر ،ديسمبر 1986.

-04 توفيق بن عامر ،**(الصوفية العقيدة الجبرية)**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، جمعية الفلسفة بالمغرب، ع5، 1980، ع6 (1981).

-05 خالد زهري: " **(الحرية بين مطالب الفلاسفة ومقاصد الصوفية**")، مجلة فضاءات، المركز العالمي للدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الجماهيرية الليبية، نوفمبر، 2003.

-06 خالد سليمان ،**(من الذي ساق الحلاج إلى حتفه)**، مجلة أدب و نقد ، العدد 202 .

-07 سامي علي ،**(شعرية التصوف في شعر الحلاج)**، مجلة مواقع، العدد 57 ، 1989.

-08 صلاح الجابري ، **(الرؤية الصوفية وتطور الوعي في إطار العمل الحديث)** ، مجلة كلية الدعوة الإسلامية ، العدد20 ، طرابلس .

-09 عبد القادر عميش ،**(إشتغال الرمز ضمن إسلامية النص)** ، مجلة حوليات التراث ، الجزائر العدد 2 ،سبتمبر، 2004 .

-10 غانم محمد ،**(مقاومة الأمير عبد القادر من خلال الإيستوغرافية المغربية)** ،مجلة الدراسات التاريخية ،العدد 8،1993–1994.

-11 **مجلة الأزهر الشريف** ، صفر 1421ه/ ماي 2000.

-12 **المجلة الإفريقية**، عدد 31، جانفي، 1862.

-13 محمد السناوي: **(أضواء على ثورة بوعمامة)** ، مجلة التاريخ، ع 10، المركز الوطني للدراسات التاريخية الجزائرية، 1981.

-14 محمد برادة، **(الكتابة، الحرية، ومواجهة الانهيار)**،مجلة الكرمل(رام الله)، العدد 82، 2005.

-15 محمد عمارة ،**(الإسلام والسياسة)** ،مجلة منبر الحوار ، بيروت ، العدد 26 ، 1992 .

-16 محمود عبود حروق ،**(مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي)** ، مجلة حوليات فرع الآداب العربية ، جامعة القديس يونس ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، معهد الآداب الشرقية ، بيروت ، 1991 – 1992.

-17 ميخائيل باختين،**(القول في الحياة والقول في الشعر)**، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، العدد13،الهيئة العامة لقصر الثقافة ،القاهرة، 1996.

-18 نصر حامد أبو زيد ، **(اللّغة ، الوجود ، القرآن)** ، دراسة في الفكر الصوفي ،مجلة الكرمل ، رام الله ، العدد 62 ، 2000 .

19- نور الدين ديماني ، **(الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي)**، مجلة حوليات التراث ، العدد 2 ،سبتمبر ، 2004.

20- نورمان فيوكلو ، **(الخطاب بوصفه ممارسة إجتماعية)** ،ترجمة رشاد عبد القادر،مجلة الكرمل، العدد64 ، 2000.

21- يحي بوعزيز ،**(أضواء على ثورة أولاد سيدي الشيخ)** ،مجلة الدراسات التاريخية ،العدد09 ،1995.

22- يحي بوعزيز،**(أوضاع المؤسسات الدينية في الجزائر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين)**،مجلة الثقافة،العدد63، ماي–جوان 1981.

23- يحيى بوعزيز،**(المقاومة كما صورتها الكتابات الفرنسية)**، مجلة الدراسات التاريخية ،العدد05 ،1988

24- يسري العزب، **(مذكرات الصوفي بشر الحافي)**، : قراءة نقدية ، مجلة إبداع ، العدد 12 ، ديسمبر ، 1985.

1-4– أعمال ملتقيـــــات

01- عبد الحميد حاجيات، **شخصية الأمير عبد القادر من خلال إنتاجه الأدبي**،محاضرة ألقيت في الملتقى الوطني حول التعليم والعلماء في عصر الأمير،جامعة سيدي بلعباس،2001.

02- عمارة بن خليفة: **المنابع الروحية وأسلاف الشيخ بوعمامة (مقالة)**، الملتقى الوطني الأول حول مقاومة الشيخ بوعمامة، ما بين10/9 أفريل 2001، النعامة.

03- محمد العربي ولد خليفة، **واقع الحركة الثقافية**، محاضرة ألقيت في الملتقى الرابع للفكر الإسلامي،سبتمبر، 1980، بالجزائر.

04- محمد بوحلة : **التعريف بشخصية الشيخ بوعمامة** ، أعمال الملتقى الوطني الأول، لمقاومة الشيخ بوعمامة بالجزائر سنة1999.

1-5– جرائـــــد (من أرشيف الطريقة العلوية وجمعية العلماء المسلمين)

01- جريدة لسان الدين،عدد 12، في:2–3–1923.

02- جريدة لسان الدين، عدد 30، نوفمبر 1936.

03- جريدة البلاغ ،عدد (11–6–1931).

-04 جريدة الإخلاص، عدد، 16، في16 شعبان1351هـ، الموافق ل ديسمبر 1932.

-05 جريدة النجاح،عدد 10، في 10 جانفي 1937.

-06 جريدة السنة،عدد 7،(22-5-1933) .

-07 جريدة السرة،عدد ،9(5-6-1933) .

2- مراجع باللغة الأجنبية

01-Aguero (harles robert) : les Algériens musulmans et la France 1871-1919 , Tome1,Paris 1968. -01

02-André Lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie (paris: presses universitaires de France,1996 -02

03-Andry – vlucksman, (compte rendu des discussion) Dans : Foucault, philosophie, . -03

04-Bazy : l’insurrection du sud oranais repince sahraoui, Oran ;1889. -04

05-Berque Augustin, un mystique moderniste le cheikh Benalioua, Revue Africaine, Vol79, Annee1936 -05

06-Bousquet introduction a l étude d’islam .u é édition .alger1954 -06

07-Charles robert Ageron : les Algériens musulmans et le France, imprimerie Trady Bounges,France,1968. -07

08-Martigny Johan cheikh Al Alawi Documents et témoignages, éd les Amis de l’islam, Paris 1984 -08

09-Cabby, «al mawardi 5 theory of caliphate »in : Stanford j . Show and W.12, Polk, ends , studies on crilization of Islam , Boston , 1962 -09

10-Colomb, Notes sur les oulad sidi cheikh, p03, in A.O.M 22h9 -10

11-Coml. fiendish, den introduction to political theory new York : Harper and row , 1967. -11

12-Chenard : les ou lad sidi cheikh extrait du B.S.G.A d’Oran N°15, 1883. -12

13-GAFFARL (Paul) l’Algérie histoire conquête colonisation, Paris 1983. -13

14-Henri Cernay :l’islam ; menus et coutumes , revue de l’islam, 1897 . -14

15-Henry Duveyrier la confrérie musulmane de sidi Mohamed ben Ali Es senoussi et ses domaines géographiques en l’année 1300 de hégirien, 1883 In BSGA de Paris, 1884.. -15

16-Houai t’ouaté, approche sémiologique et ni touque d’un clouement hagiographique -16

17-J.Spencer, Trimingham, the supply orders in Islam, Oxford University, Press, London, 1971. -17

18-Jean –louis Michon, le soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son mi***, -18

Paris.
19-Louis Rine, nos frontières sahariennes, in revue africaine N° 30 Année 1886, O pu, Alger, 1985. -19
20-Mohamed arkoun , «the concept of authority in Islamic »(1) thought : la hukma ilahiya , Princeton , qarumi press ,1989 -20
21- Malherbe : les religions de l'humanité, Ed. Hachette/ pluriel, 1990,Tome 2. -21
22-Mercière (E) : la vérité sur les khouan d'Algérie, revue de l'islam, Oct. 1900. -22
23-O.C Anwati et louis gardet, Mystique Musulman: Aspect et tendances expérience et techniques (paris: J urin[libraires philosophique .] -23
24- Pinçard, histoire de ou lad sidi cheikh, manuscrit de 190 page 1886 in A.O.M 22h1.28. -24
25-Paul Slywa, Exégèse coranique et langage mystique (Beyrouth, Dar et mâcher), 1970, -25
26-Réveil de mascara (Algérie) N°67,8mai 1881 , In archive wilaya d'Oran. -26
27-Rine louis, histoire de l insurrection en Algérie de 1871 . Alger.1981. -27
28-Sari (Djilali) : l'insurrection de 1881-1882 , SNED Alger 1981. -28
29-Trumelet (c) : Notes pour servir à l'histoire de l'insurrection dans le sud de la province d'Alger de 1864 à 1869, revue Africaine , N°23 de 1879,opu, Alger. -29
30-Trumelet colonel – Notes pour servir à l'histoire de l'surrection dans la province d'Alger en 1864 – Revue africaine N° 20 Année 1879 O pu Alger 1985. . -30
31-Yvonne Turia,Affrontements culturels dans l'Algérie colonial,enal,Alger,1971. -31